MIRCEA ELIADE

Fragmentarium

HUMANITAS
BUCUREŞTI
Coperta seriei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României ELIADE, MIRCEA
821.135.l-4
 EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Sector 1 Bucureşti-România Tel. 021/222 85 46, Fax 021/222 36 32 www.humanitas.ro .
www.librariilehumanitas ro Comenzi CARTE PRIN POŞTA, tel. (021) 223 15 01
 ISBN 973-50-0595-6

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Ediţia de faţă reproduce textul publicat de Mircea Eliade în 1939, la Editura Vremea. Fragmentele *care alcătuiesc volumul* — studii tehnice în care se presimte un stil de gîndire, *după cum le numea Mircea Eliade în prefaţă — se plasează între eseu şi studiul ştiinţific, ceea ce l-a determinat pe autor să opteze pentru un limbaj care, fără să-şi piardă expresivitatea şi farmecul, să aibă calităţile rigorii şi ale exactităţii. De altfel, este de remarcat limba modernă, sub toate aspectele, pe care o folosea Eliade în acest volum al anilor 1932-l939; explicaţia stă, cu siguranţă, în ceea ce afirmam anterior. Astfel, ne-am socotit îndreptăţiţi să transcriem textul conform normelor actuale de ortografie, ortoepie, gramatică şi lexic, menţionînd numărul relativ redus de intervenţii care au rezultat de aici.*

O altă serie de modificări a fost făcută în baza unei liste a autorului, şaptezeci şi opt depoziţii, cuprinzînd corecturi de proporţii reduse ca întindere: înlocuiri ale unor termeni, îndreptări, suprimări, mici revizuiri de expresie, care au fost transcrise de noi ca atare, fără a face menţiuni. Putem considera, prin urmare, această a treia ediţie a

re-
cărţii, după ediţia Humanitas din 1994, ca o ediţie vizuită.
în mod tacit, au fost îndreptate cîteva dezacorduri gramaticale şi erorile de tipar.

EDITURA

f Jfo '^'fiS

CĂTRE CITITOR

După Solilocvii *(1932) şi* Oceanografie *(1934), culegerea de faţă este al treilea volum de note şi eseuri pe care îl prezint cititorului. Cu excepţia a două articole — apărute în 1932 —,*

paginile retipărite în acest volum au fost scrise în anii 1935-l939. Ele aparțin mai puțin jurnalului intim şi mai mult carnetelor de şantier; dar au fost publicate în reviste (cele mai multe în Vremea,) *cu ghidul de a fi într-o zi adunate într-un singur volum. O parte din notele de față au fost aşternute pe hîrtie în nădejdea că vor fi reluate şi amplificate într-un viitor apropiat. Le republic totuşi sub forma lor fragmentară şi succintă, aşa cum au fost notate. Pe de o parte, pentru că elaborarea lor se cere necontenit amînată, autorul ne-maifiind, de mult, stăpînul netulburat al producției sale. Iar, pe de altă parte, pentru că, în eventuala lor formă tehnică şi amplificată, ele nu vor fi accesibile cititorului căruia i se adresează cartea de față, pentru bunul motiv că nu vor putea fi publicate decît în reviste de o circulație limitată.*
Am avut întotdeauna un cititor nonconformist, care să nu se mulțumească numai cu lectura romanelor sau

eseurilor mele, ci să-şi păstreze curiozitatea intactă şi pentru celelalte scrieri, mai puțin facile, se-nțelege, dar poate tot atît de semnificative. Sînt mulțumit cape acest cititor l-am găsit şi îl simt aproape. Cititorul care nu-şi revendică drepturi asupra producției mele şi care nu se supără că după Maitreyi *îi ofer un roman dificil, iar după* Huliganii *cîteva povestiri fantastice. Anumite cărți ale mele —* Şantier, Oceanografie, Alchimia asiatică *— care acum zece-cincisprezece ani anevoie şi-ar fi găsit editor, sînt de mult epuizate, şi asta numai datorită cititorului nonconformist, care nu se sperie nici de jurnalul intim, nici de confesiunea patetică, nici de studiile tehnice în care presimte un stil de gîndire. N-am scris niciodată pentru aflata sau reține pe cititor, şi meritul acesta — căci fără îndoială este un merit— îl revendic pentru întreaga mea producție. „ Succesul de public " al unui roman ca* Maitreyi *m-a bucurat, fireşte, dar nu m-a împiedicat să continuu a scrie pentru cititorul nonconformist, pentru curiozitatea lui intelectuală, pentru sensibilitatea lui nealterată. Am avut întotdeauna certitudinea că datoria unui scriitor este să facă apel şi la inteligența cititorului, la cultura lui, la demonul său teoretic. Nu cred că cea mai bună metodă de a te face iubit şi înțeles este să scrii „facil". De aceea, public cu bucurie încă o culegere de eseuri şi fragmente. în paginile acestei cărți, cititorul va găsi destule puncte de contact între producția mea literară şi celălalt grup de scrieri, teoretice. Nu ştiu dacă acestea din*

urmă lămuresc „ literatura " mea; dar sînt sigur ca o întregesc.
Prietenilor Vladimir *fi* Constantin Donescu, *prin grija cărora apare volumul de față, le aduc şi aici mulțumirile mele.*
MIRCEA ELIADE

.

.

Despre un anumit „sacrificiu"
Convins că „sacrificiul e legea expresiei" şi că „a sacrifica este a trăi" — Eugenio d'Ors îşi arde în fiecare noapte de Anul Nou o pagină proaspăt scrisă. *Une page, une page bien remplie, ecrite avec attention, amour et longue fatigue est immolee en holocauste... Sur*

*l'amas de papiers d'un manuscrit, une allumettey a mis lefeu; flamme et fumee se sont envolees au loin ă travers la fenetre...**

Ceea ce mă emoţionează în această mărturisire este ceremonialul şi grava melancolie a „sacrificiului". Actului acesta — în el însuşi de mediocre consecinţe — i se acordă o semnificaţie religioasă. N-aş şovăi mult să cred că, după această pagină arsă la începutul unui an nou, Eugenio d'Ors se simte mai puternic, mai bogat, mai împăcat cu propria sa versatilitate. Este un „sacrificiu" făcut după toate canoanele Religiei şi ale Mediteranei. Nu lipseşte jertfa; dar nu lipsesc nici proporţia, simţul limitelor şi al normelor.

* O pagină, o pagină plină, scrisă cu atenţie, cu pasiune şi îndelungată osteneală, este sacrificată în combustie completă... Un chibrit a dat foc grămezii de hîrtii ale unui manuscris; flacără şi fum au pierit în depărtare prin fereastră... *{lb.fr.) (n. red.).*

Cît de absurde „sacrificii" facem fiecare dintre noi, jertfind neantului şi somnului atîtea intenţii, atîtea gînduri, atîta generozitate! Nu mă gîndesc acum la „lucrurile mari", bunăoară la viaţa noastră, din care nu facem aproape niciodată un lucru desăvîrşit; sau la „tinereţea" noastră, pe care nu o ardem pînă la incandescenţa finală, ci o consumăm pe-ndelete, sacrificînd nimicniciei cele mai patetice ceasuri de dragoste, deznădejde, contemplaţie sau melancolie.

Mă gîndesc însă la un lucru mai modest: la anumite gînduri pe care nu le ducem pînă la capăt, la anumite poeme pe care nu le scriem. Sînt zile cînd — cum să spun?! — simt că se deschid cerurile deasupra mea, atît de limpezi îmi apar rosturile Lumii şi ale omului. Şi totuşi, zilele acestea se consumă ca orice altă întîmplare. Nu păstrez nimic, nu *definesc* nimic pentru mine sau pentru alţii. Am, atunci, senzaţia plenitudinii mele şi siguranţa că niciodată nu mă voi mai îndoi de ceea ce am cucerit şi am dezlegat atunci. Dar toate acestea trec, se consumă. Rămîn foarte puţine „gînduri" şi foarte vagi. Am „sacrificat" atîtea ceasuri norocoase nimicniciei. în loc să *definesc,* să precizez, să însemn nuanţele, amănuntele — mă mulţumesc cu cîteva cuvinte notate în fugă, pe o filă de carnet, cuvinte care în acea clipă de plenitudine mi se par suficiente ca să-mi „păstreze" gîndul, dar care, în realitate, sînt neîndestulătoare chiar să-l amintească.

Fireşte, un lucru gîndit o dată pînă la capăt, o analogie sau o corespondenţă descoperită, o „intuiţie" mai mult sau mai puţin personală — toate acestea nu se „pierd" cu desăvîrşire. Le regăsim, uneori cu surprindere, după o săp-

tămînă, după un an; într-o conversaţie, într-o lectură, într-un peisaj. Dar toată problema nu este să „păstrezi" aproximativ un gînd — ci să-l duci mai departe şi să-l formulezi cu cît mai multă rigurozitate. Or, această creştere şi formulare a gîndului nu se fac în ceasurile neutre — ci tocmai în intervalele plenare, cînd, vorba poetului Camil Petrescu, „vezi ideile". Iar adevărul este că mai ales aceste intervale hărăzite sînt „sacrificate". Şi „sacrificiul" acesta nu este întru nimic asemănător ceremonialului lui Eugenio d'Ors. N-are nici o semnificaţie. Este involuntar, de cele mai multe ori inconştient.

Cîţi mari scriitori ai lumii au lucrat într-adevăr în ceasurile lor de „har"? Afară doar de cîţiva poeţi — de un Shelley, bunăoară —, majoritatea scriitorilor au scris pe apucate şi la întîmplare. Unii cînd n-au avut bani, alţii cînd le cereau regii sau editorii, alţii sub impulsul ambiţiei, geloziei sau neurasteniei. Nietzsche scria de foarte multe ori „inspirat" — dar „inspiraţia" aceasta patetică şi vertiginoasă este cu totul altceva decît starea de calm şi plenitudine a „înţelegerii". Eu nu spun că producţia lor — provocată de foame, ambiţie, nevoie sau neurastenie — nu este egală cu geniul sau talentul acestor mari scriitori. Cred însă că un imens număr de pagini geniale au fost „sacrificate" neantului; că foarte multe cărţi care puteau fi scrise n-au fost nici măcar începute. Cred, într-un cu-vînt, că fiecare mare scriitor al

lumii a „sacrificat" cel puțin un fragment genial neantului, refuzînd să formuleze un gînd sau să însemne o poemă hărăzită într-un ceas de plenitudine.

Nu este nici o rușine să mărturisim că scriitorii își clădesc operele la întîmplare — după cum cer timpul, editorul, publicul sau capriciul. Aproape toată producția noastră eseistică și beletristică este scrisă la întîmplare. Asta nu îi scade întru nimic meritele eventuale. Dar ne dă de gîn-dit asupra cărților *nescrise* ale marilor autori.
Cînd, acum vreo zece ani, Giovanni Papini îmi mărturisea într-o patetică epistolă că „n-a scris nici a suta parte din ceea ce are de spus" — am crezut că este cel puțin o exagerare. Cu timpul însă, am început să-i dau dreptate. N-am scris cea mai frumoasă carte pe care o puteam scrie la douăzeci de ani, și este foarte probabil că n-o voi scrie nici pe cea de la treizeci de ani. Așa se întîmplă cu toți: „sacrificăm" ceea ce e mai bun din noi, din arta sau gîndu-rile noastre, jertfim necontenit neantului. Și singura melancolie pe care ți-o dă acest „sacrificiu" este că n-are nici o semnificație, nu îmbogățește pe nimeni, nu întregește și nici nu desăvîrșește ceva. „Sacrifici" pentru că nu ești prezent în acel ceas sau în acea sută de ceasuri plenare, sau pentru că ți se pare că vei păstra pentru totdeauna plenitudinea de-atunci. îți dai seama de ceea ce puteai face de-abia după ce-ai depășit o anumită experiență sau o anumită vîrstă. Și de lucrul acela îți dai numai *tu* seama. Celorlalți, care te privesc din afară, le este foarte greu să înțeleagă că opera ta — atît de „mare" și de „vastă" — este numai un fragment inform din ceea ce ai fi putut face. Propriul nostru naufragiu este foarte greu să fie ghicit de alții. Și poate că de aici crește încă una din neodihnitele rădăcini ale disperării.

.. .Ce încîntător lucru ar fi ca fiecare dintre noi să „sacrificăm" o pagină scrisă în noaptea Anului Nou — ca să putem scrie toate paginile frumoase și de nimeni cunoscute pe care le jertfim atîtor zădărnicii ale anului...

Notă despre geniu

„Tot ce aparține geniului e sacru", își începe Ardengo Soffici volumul său de note și jurnale, *Taccuino di Amo Borghi* (Firenze, 1933). „Dacă Dante sau Leopardi ar fi scris, într-un moment obscur al vieții lor geniale, oarecari inepții și stupidități, inepțiile și stupiditățile lor n-ar fi fost ale literatului O., P., M., ci tot dantești sau leopardiene."
într-o carte mai veche a mea *{Isabel și apele diavolului,* p. 142), găsesc următoarele rînduri, pe care nu le-aș mai semna bucuros acum. „Nu există geniu integral, și lucrul cel mai firesc este să nu ne închipuim că există; altminteri, admiratorul citește cu voalul adorării și slăvește cele din urmă grifonări ale idolului, în timp ce nenumărate alte cărți bune, de alți scriitori, îi rămîn ascunse. într-un cuvînt, ceea ce merită să fie slăvit este numai maxima-litatea — oriunde s-ar găsi și la oricine."
Firește că nu există geniu integral; din fericire pentru restul muritorilor, aș adăuga, sfios. Pentru că cel mai înălțător spectacol pentru oamenii din afară este tocmai această spontană și intermitentă mediocritate a geniilor. Numai în fața unei inepții sau stupidității semnate de un geniu (și există, slavă Domnului, destule) îți dai seama de cu-tremurătoarea distanță dintre tine, om mediocru, și un

creator. Cum?!, te întrebi mirat, eu n-aș fi avut curajul să scriu o asemenea platitudine sau o asemenea inepție — și „el", „geniul", a gîndit-o și a semnat-o?! Cu toate aceste mediocrități și slăbiciuni mentale și inepții, el rămîne un geniu, iar tu — om cumsecade. Cînd începi să înțelegi acest lucru, ai înțeles și distanța enormă care te desparte de un geniu. De-abia atunci *realizezi* mediocritatea condiției tale, nimicnicia ta mentală. Tu, care credeai în inteligență, în

originalitate, în profunzime, în coerenţă, în talent şi în mai ştiu eu ce alte virtuţi spirituale! Şi descoperi, deodată, că un geniu poate fi prost, mediocru, uneori ridicol, alteori banal, de cele mai multe ori plat! Vasăzică, toate acele virtuţi spirituale pe care le recunoşteai incipiente în tine şi le credeai maximalizate şi totalizate într-un geniu — n-au, din acest punct de vedere, *nici un preţ.* Nu o *mai mare* inteligenţă} o *mai mare* originalitate etc. fac laolaltă un geniu. Geniul, ca şi sfinţenia, se bucură de o desăvîrşită autonomie faţă de garnitura facultăţilor mentale. Este cu *totul altceva* — şi acest „cu totul altceva" exasperează, întristează sau desfată (după împrejurări) pe ceilalţi oameni, fericiţii „normali".
Citiţi „stupidităţile" geniilor, paginile lor inegale, banale, neinspirate — şi o cumplită deznădejde vă va cuprinde. *D-ta n-ai să poţi niciodată scrie astfel* — începi să înţelegi asta. D-ta, ca mine, ca altul, te vei sili totdeauna să spui lucruri interesante, originale, profunde — şi te vei sili mai ales să le spui frumos sau măcar corect. Vei încerca, întotdeauna, să fii măcar *egal,* dacă nu izbuteşti să te depăşeşti.

Şi toate acestea nu le faci din capul D-tale. Le faci pentru că toată lumea, toate cărţile te învaţă acest lucru: să te desăvîrşeşti, să nu spui prostii, să gîndeşti întotdeauna ceva nou, adînc, personal...
Cum să nu deznădăjduieşti şi să nu te întristezi obser-vînd că virtuţile acestea nu duc prea sus? D-ta — care ai iubit profunzimea lui Dostoievski şi ai crezut că profunzimea este un semn al geniului — nu te-ai cutremurat citind paginile pline de platitudini şi superstiţii din *Jurnalul unui scriitori* Vasăzică, un geniu „profund" poate fi banal şi plat — fără a înceta o clipă de a rămîne un geniu. Un scriitor genial, ca Balzac, poate scrie confuz, neinteresant, me-diocru. Un Leopardi poate comenta scrierile celor vechi, ca un profesor de universitate germană. Baudelaire, geniu al paradoxului şi tristeţii, poate scrie o reflecţie care să semene întocmai cu paragrafele tuturor manualelor de etică din lume: *II y a dans tout homme, ă toute heure, deux postulations simultanees, l 'une vers Dieu, l 'autre vers Sa-tan* (Mon coeur mis ă nu).*
Rudolf Otto, vorbind despre prezenţa divină, foloseşte formula: „aceea ce este cu totul altceva", *ganz anderes.* Geniul, faţă de condiţia umană, este „cu totul altceva". De aceea fragmentele neinspirate, inerte, mediocre din opera unui mare creator ne ajută mai bine să înţelegem fenomenul geniului. Căci asemenea fragmente ne atrag atenţia asupra paradoxului geniului: pe de o parte, el este „cu totul altceva", iar pe de altă parte el este întocmai ca ceilalţi (mediocru, inegal, plat etc). Paradoxul acesta ne
* Există în fiecare om, în orice moment, două solicitări simultane, una înspre Dumnezeu, alta înspre Satana *(Ib. fr.) (n. red.).*

aminteşte situaţia sfîntului în lume: deşi nu mai participă la condiţia umană, sfîntul continuă să rămînă între oameni, *asemenea* lor. El mănîncă, doarme, umblă, vorbeşte întocmai ca ceilalţi oameni. El este inteligent sau stupid, talentat sau netalentat, cultivat sau ignorant, frumos sau bătrîn — întocmai ca restul omenirii — deşi starea de sfinţenie transcende şi anulează toate aceste calificări ale condiţiei umane. Sfîntul *este* şi *nu este* om, în *acelaşi timp.* Mediocritatea intermitentă a geniului corespunde acestui paradox al sfîntului. Un geniu ni se relevă cîteodată „mediocru" sau „inferior", întocmai după cum un sfînt rămî-ne inteligent sau stupid.
De altfel, paradoxul acesta al „ruperii de nivel" se în-tîlneşte în orice gest religios. Prin magia ritualului, Praja-pati — zeu al Totului — se identifică cu cărămizile altarului vedic: *esse* coincide cu *non-esse,* Universul cu un fragment, Spiritul cu un obiect. Aceeaşi formulă paradoxală rezumă aproape majoritatea actelor religioase: transcendentul coincide cu imanentul, absolutul cu relativul, *esse* cu *non-esse.*
In cazul nostru, *geniul* coincide cu *non-geniul,* cu mediocrul şi nesemnificativul. Meditaţi

asupra acestei coincidențe; veți găsi aici valoarea religioasă a geniului...

Notă despre „bolnavi"

Nu ştiu cine a spus şi în ce împrejurare că nu există boli, ci numai bolnavi. Formula aceasta, în orice caz, exprimă atît de bine o anumită concepție medicală — cea

a timpurilor moderne —, încît am auzit-o adesea rostită de doctori. Unul dintre prietenii mei — *non ignobilis me-dicus** — o socoteşte chiar drept ultimul cuvînt al științei medicale.

E greu de precizat dacă acesta e ultimul cuvînt al științei medicale, sau neohipocratismul, neohumorismul modern, cum i se mai spune, care integrează din nou pe om în mijlocul întregii vieți organice. De un lucru putem fi siguri: de succesul şi actualitatea formulei „nu există boli, ci numai bolnavi". Dacă ne gîndim puțin, nu e nimic surprinzător, pentru vremurile noastre, în această formulă. într-o epocă a individualismului absolut (1880-l930), era fatal să nu mai existe *categorii* (boli), ci numai indivizi *(bolnavi).* Cînd accentul cade pe individ, iar nu pe *tip,* nici pe *clasă,* chiar şi fenomenele dezordinii organice se „in-dividualizează", încep a exista numai „bolnavi". Maladiile devin scheme prea vagi, cărora nu le corespunde aproape nimic în realitatea clinică. De altfel, cînd oamenii se deosebesc prea mult între ei din punct de vedere „psihologic", încep să se deosebească şi din punct de vedere biologic. Epocile „clasice" nu cunoşteau bolnavi — ci numai boli.

Un istoric celebru al medicinei, Karl Sudhoff, a demonstrat că fiecărei epoci istorice îi corespunde o maladie specifică, o boală „structurală". Bunăoară, lepra în Antichitate, ciuma în Evul Mediu, sifilisul în Renaştere, tuberculoza în Romantism, cancerul în epoca modernă. Fiecare dintre aceste maladii exprimă (sau corespunde) concepția fundamentală despre existență a epocii respective. Lepra, în Antichitate, corespundea Destinului (individual, se înțelege);

* Un medic nu obscur *(Ib. lai) (n. red.).*

ciuma exprimă de minune concepția tragică şi sumbră a existenței care domină Evul Mediu (mulțimi omeneşti nimicite deodată, ca printr-un blestem sau o pedeapsă divină); sifilisul nu se putea întinde decît într-o epocă în care libertinajul era posibil, femeia curtezană juca rol de frunte şi „călătoria" era un stil de existență; tuberculoza corespunde pe de-o parte pateticului clorotic al Romantismului, iar pe de altă parte el ajunge „boală socială" în urma mizeriei urbane produse de o revoluție industrială; în sfîr-şit, cancerul ar exprima într-un anumit fel întîlnirea epocii moderne cu „iraționalul" (fie în fizică, fie în filozofiile vitaliste).

Nu ştim în ce măsură am rezumat precis rezultatele obținute de eruditul profesor Sudhoff. Schița aceasta n-am scris-o, de altfel, decît numai pentru a mă întreba dacă n-ar corespunde mai bjne epocii noastre *bolnavul,* pur şi simplu. Dacă nu cumva ceea ce e mai caracteristic în epoca modernă nu este o maladie, ci dezorganizarea corpului uman, anarhia vitală, pulverizarea simptomelor—într-un cuvînt, apariția *bolnavului,* el însuşi un element ireductibil la categorii precise, comportîndu-se față de formele clinice ca un „irațional", un etern „necunoscut".

Este firesc ca anarhiei metafizice (pozitivismul şi vitalismul) să-i corespundă o anarhie psihologică (individualismul) şi o anarhie biologică („bolnavii"). Maladia înseamnă un eveniment patogen, cu sindroame precise, *aceleaşi pentru toți pacienții.* Intervenția „bolnavului" în lume şi în istoria medicinei pulverizează sindroamele; pacientul nu mai aparține unui *tip,* ci devine de cele mai multe ori un *caz.* Fiecare individ îşi are boala lui. Exaspe-

rat de atîtea varietăţi şi atîtea nuanţe, de atîtea simptome „personale", medicul epocii noastre recunoaşte că ştiinţa lui e neputincioasă să intervină în aceste centre anarhice. El se mulţumeşte, după propria sa expresie, „să ajute natura". Asta înseamnă că, în faţa „ireductibilului" şi „iraţionalului", el face apel la forţele de ordine, cîte au mai rămas, ale bolnavului. Medicul încearcă să restaureze ordinea şi armonia organică, înăbuşind anarhia printr-un fel de „poliţism", strecurînd adică pe sub mînă „întăriri" în organism. Şi el, omul de ştiinţă, nu mai crede decît în „viaţă", în „puterea naturii". Anarhia este latentă în orice om, şi împotriva acestei anarhii medicul ştie că nu poate face nimic. Singura cură este voinţa de însănătoşire a bolnavului, adică voinţa lui de ordine şi armonie...
Epoca noastră cunoaşte tehnici curative „personale", cum e bunăoară psihanaliza. Tehnica aceasta variază de la om la om. Nu există *categorii,* sindroame, tipuri clinice. Există o infinitate de nuanţe, de variaţii, de „personalităţi". De altfel, psihanaliza exprimă perfect concepţia modernă asupra omului şi maladiilor: toţi oamenii sînt bolnavi. Există tot atîtea maladii, cîţi oameni există. Limita precisă între sănătate şi boală a dispărut. Orice individ este o revoluţie permanentă. Şi în această „revoluţie" medicul nu mai ia partea „poliţiei", ci trece cu arme şi bagaje în tabăra insurecţională. Medicul psihanalist, conştient de universalitatea anarhiei, nu mai poate crede într-o restaurare totală a ordinii. El se mulţumeşte cu un armistiţiu organic şi subliminal. El ar fi fericit să-şi scape pacientul de nebunia furioasă, de anarhia absolută. Nu-i nimic dacă face din el un nebun rezervat, căci într-un anumit

sens toţi sîntem nebuni. Important este ca starea aceasta de armistiţiu să dureze...
Cred că psihanaliza exprimă limita ultimă a individualismului. Tehnica aceasta corespunde momentului de totală dezagregare a „categoriilor" clinice. „Bolnavul" intrase mai demult în istoria medicinei, încă de la a doua jumătate a secolului al XlX-lea, dar niciodată „bolnavul" n-a dominat mai despotic gîndirea medicală ca în deceniul de supremaţie a psihanalizei. în psihanaliză, „bolnavul" şi-a găsit tehnica ideală: un medic care să se ocupe de el vreme îndelungată, o ştiinţă care îi crede tot, îi scuză tot, îi iartă tot. O ştiinţă, mai ales, care ţine seama de tot ceea ce e *personal* şi *intim* în maladia lui, care nu-l confundă cu o clasă întreagă de pacienţi, ci îi respectă autonomia. ..
Mărturiseam la înGeputul acestor note că nu ştiu dacă *astăzi* dictonul „nu există boli, ci numai bolnavi" mai este tot atît de valabil ca acum vreo zece ani. S-ar zice că medicina se îndreaptă astăzi către un neohumorism, către vechile dogme climatice şi organice ale lui Hippocrat. Acest Hippocrat însă nu cunoştea „bolnavii" şi recunoştea foarte puţine „boli". în schimb însă, el împărţea lumea organică în „clime", şi tipurile umane în „humori". între zonele siderale, climele terestre şi humorile umane, există o secretă armonie. Toate la un loc alcătuiesc un „cosmos", un întreg viu şi armonios. Tipurile humorale sînt *categorii* la care participă organic oamenii „bolnavi". Bolnavii se integrează în tipuri humorale, iar aceste tipuri humorale nu sînt nici ele autonome, ci se găsesc în strînsă legătură cu „climele" şi chiar cu „astrele". Bolnavul este acum, prin

neohumorism, integrat în Cosmos, solidarizat cu realităţile organice şi climaterice care îl precedă şi îl depăşesc, întoarcerea la Viaţa ritmică, armonică, a unui Cosmos considerat ca un *întreg,* ca o totalitate — întoarcere pe care o putem descifra în actuala orientare a ştiinţelor şi a filozofiilor— se recunoaşte şi în concepţiile ultime ale medicinei. Asta ar trebui să ne dea de gîndit. S-ar putea totuşi ca semnul epocii noastre să fie totalitarismul...
Despre misterele degradate
Am în faţa mea o carte recentă a scriitorului Dimitri Merejkovski: *Atlantida* (publicată la

Belgrad, 1930, trad. ital. 1937). Şi acest volum face parte din seria lucrărilor „misterioase" ale romancierului rus. Fişa editorului îl rezumă astfel: „Nouă mii şase sute de ani înainte de Cristos, un întreg continent se scufundă în Ocean; marele scriitor rus îl readuce la lumină, povestind catastrofele umanităţii primordiale."
„Atlantida" este o problemă foarte serioasă, nu numai pentru „ştiinţa" universitară, dar şi pentru toţi acei care vor să cunoască originile tradiţiilor europene. Mi se pare însă semnificativ pentru o anumită mentalitate a timpului nostru felul în care Merejkovski cercetează această tradiţie a Atlantidei. îşi păstrează necontenit cititorul într-o încordare bine calculată; din clipă în clipă, aştepţi să ţi se reveleze un mare „secret", pe care autorul îl amînă şi-l ascunde cu multă abilitate. Capitolele — care poartă titluri „magice" — sînt împărţite în paragrafe foarte scurte, une-

ori numai de două-trei rînduri. împărţirea aceasta răspunde unei intenţii precise: trebuie ca cititorul să înţeleagă solemnitatea lecturii şi să citească rîndurile concentrat şi emoţionat, aşa cum se citesc inscripţiile. De altfel, mai mult de jumătatea cărţii este alcătuită din citate; şi citatele sînt făcute, iarăşi, cu multă socoteală. Foarte multe sînt culese din Evanghelii şi din *Timaios* al lui Platon.
Cititorul primeşte întotdeauna cu bucurie oricîte versete din Evanghelii. Asta îi flatează oarecum micul său orgoliu, îl face mai solemn, mai „profund", mai „franciscan".
Cu atît mai mult succes are tehnica aceasta a citatelor evanghelice copioase în ţări catolice sau greco-orto-doxe, unde cunoaşterea textelor sfinte este aproximativă. De asemenea, extrasele din Platon, şi îndeosebi din *Timaios,* sînt menite să lărgească numărul admiratorilor acestor romancieri-filozofi. Cititorul este întotdeauna bucuros să afle ceva „simplu şi precis" despre ceva vag şi binecunoscut de pe băncile liceului. Cu atît mai bucuros este dispus să-şi completeze informaţia cu cît nu este vorba despre o carte severă şi anostă — care poate fi oricînd găsită într-o librărie sau într-o bibliotecă —, ci de o agreabilă călătorie misterioasă în căutarea Atlantidei.
Este iarăşi foarte folositor — şi Merejkovski a descoperit lucrul acesta de mult — să strecori cititorului cîteva texte „misterioase"; să pomeneşti, bunăoară, de *Cartea Morţilor* egipteană (fără să-i spui că titlul acesta este dat de orientaliştii din veacul trecut, că nu e vorba de o „carte misterioasă", ci pur şi simplu de o culegere de litanii funerare). Este şi mai bine să citezi din cartea lui Enoch,

din vreun apocalips sirian, din anumite texte chaldeene, cum ar fi, de pildă, Legenda lui Ghilgameş. Prudenţă însă. Nu trebuie să abuzezi de texte. în nici un caz nu trebuie să depăşeşti cu mult nivelul cititorului. Nu cumva să te creadă că ai renunţat la „mister" şi că faci „cultură", „istorie" sau „erudiţie". Dă cititorului ce este al cititorului; un nume nou la trei pagini şi de trei ori pe pagină nume cunoscute: Isus, Sf. Pavel, Platon, Shakespeare, Goethe. Este şi mai recomandabilă tehnica lui Merejkovski: multe citate din poeţi, mai ales din poeţii ruşi. Asta impresionează întotdeauna. Cititorul îţi rămîne recunoscător că şi-a verificat, prin cartea ta, întinderea culturii sale; care începe de la Platon şi se termină cu Serghei Esenin. Nu trebuie să deştepţi în cititor complexele de inferioritate, să-i aminteşti de lucruri pe care nu le ştie şi nu are, mai ales, răbdarea să le înveţe. Spune-i deci de Ghilgameş, dar opreşte-te aici. Asta îi înalţă necontenit moralul.
Acum, în ceea ce priveşte „substanţa" cărţii, tot tehnica lui Merejkovski rămîne infailibilă: misterul decupat. Scrii simplu şi profund. Foloseşti cît mai multe majuscule: Arbore, Foc, Ocean, Demon etc. Fracturezi pagina în paragrafe numerotate şi paragrafele în propoziţii scurte. La rîndul ei, propoziţia scurtă este fracturată de un număr impresionant de majuscule. Niciodată însă nu spui într-o frază tot ce se poate spune în ea. Cealaltă jumătate a gîndului o

mărturiseşti în altă frază, în alt paragraf, în alt capitol, în altă carte. Păstrează misterul decupîndu-l. Deschide cititorului cît mai multe ferestre către infinit, către acei unsprezece mii cinci sute de ani care s-au scurs de la înghițirea

Atlantidei. Ajută-l să fie copleşit de mister, de propria sa profunzime, de marea sa înțelepciune...

Nu e greu de ghicit pe cine înlocuieşte astăzi Merejkovski în conştiinţa europeană: pe Maurice Maeterlinck. La 1900, erau la modă „secretele sufletului"; Paul Bour-get făcea psihologia femeilor de lume, iar Maeterlinck îşi flata cititoarele cu o parapsihologic de salon. Se vorbea atunci mult de cercetările metapsihice, de psihometrie şi ocultism parfumat (ultimele zvîcniri ale „satanismului" preromantic), şi Maeterlinck „interpreta" aceste experienţe aproximative cu versuri simboliste, alegorii, aforisme tulburător agnostice. „Marele Necunoscut" era pe atunci „sufletul". Destinul acestui suflet — într-o epocă de înfloritor şi comod individualism — era descifrat şi parfumat în atîtea cărţi de fragedă filozofie ale lui Maeterlinck. Femeile ca şi anglo-saxonii erau înfioraţi de misterele acestui „suflet" pe care „ştiinţa" nu-l ucisese şi filozofia oficială nu-l domesticise. Ce încîntare să afli, în proza ritmică a lui Maeterlinck, că omul *ar putea* avea o viaţă *post-mor-tem,* dar că această viaţă pare a fi foarte misterioasă, pen-tru că, evident, există Timpul, există Somnul, există, mai ales, Destinul! Şi apoi, ne aminteşte Maeterlinck, există caii de la Elberfeld, aceşti cai miraculoşi care *ar putea* să aibă un suflet. Şi atunci?!...

Falsul mister, pseudotransa şi vulgaritatea profundă a întregii opere eseistice şi „filozofice" a lui Maeterlinck au reînviat ca prin minune în cărţile „misterioase" ale lui

Merejkovski. Evident, astăzi nu mai e la modă „sufletul". Trăim într-o epocă în care colectivismul îşi împlîntă pecetea pînă şi asupra „misterului". Astăzi aproape nimeni nu mai e interesat de propriul său „suflet" — căci atenţia tuturor e îndreptată spre viitorul *{Apocalips)* sau spre trecutul omenirii (protoistorie — *Atlantida).* Ar fi instructiv de urmărit felul în care se degradează misterul. în orice epocă, există oameni — iar în timpurile moderne aceşti oameni alcătuiesc de obicei „elitele" — care nu pot renunţa la „mister" şi care, fireşte, sînt incapabili să surprindă valoarea metafizică sau religioasă a „misterului". întocmai după cum în secolul trecut, cînd pozitivismul alungase metafizica şi mistica din preocupările oficiale, „setea de absolut" se manifesta prin spiritism, tot astfel în veacul nostru asistăm la o nouă degradare a „misterului".

Degradare care corespunde „stilului" nostru, crescut sub zodia colectivismului; în loc să mai fie preocupat de propriul său „mister" — omul de astăzi se preocupă de „misterul" zonelor întunecate din istoria omenirii, de Atlantida, de sfîrşitul lumii etc.

Toate aceste zone întunecate din viaţa omenirii — atît problema Atlantidei, cît şi tragedia eventuală a unei sincope a lumii occidentale — merită toată atenţia. Numai că aceste probleme nu se rezolvă *facil,* prin cărţi de felul celor semnate de Merejkovski sau J. J. Riviere. Ceva mai mult, asemenea probleme sînt inaccesibile mulţimilor cultivate, care, oricîte eforturi ar depune, nu pot depăşi opacitatea lor metafizică şi mediocritatea lor spirituală. Ca şi Freud, ca şi Wells, ca şi alţi atîţia mari eterodocşi ai lumii moderne, Merejkovski crede că *oricine* dă o sută de

lei şi citeşte o carte asupra Atlantidei sau asupra lui „Isus Necunoscut" descifrează o mare taină metafizică. întîl-nim şi aici aceeaşi caracteristică a epocii moderne: laicizarea absolutului, credinţa că *oricine* — fără asceză, eforturi dirijate şi vocaţie — poate „descifra secretul lumii". Şi, evident, pentru ca acest „secret" să poată fi „descifrat" de oricine, să poată

fi asimilat de oricine, cu o sută, două de lei, cu două-trei cărți citite — acest „secret" se numeşte lupta de clasă, rasism, psihanaliză sau *Atlantida...*

Notă despre patriotism

Cred că foarte puțini dintre cei care se ocupă de istoria naționalităților europene şi de originea „conştiinței naționale" pe continent ştiu că abatele Gioacchino da Fiore (sfîr-şitul sec[olului] al Xll-lea, începutul sec[olului] al XlII-lea) a fost primul *patriot italian.* El cel dintîi îşi mărturiseşte nădejdea în unitatea Italiei. Pentru el, duşmanii națiunii italiene, ai lui *populus latinus,* sînt duşmanii „poporului ales". Toți năvălitorii barbari de la nord — lombarzii, francii, normanzii, germanii —joacă acelaşi rol pe care l-au avut asirienii în istoria celuilalt „popor ales", evreii.

Ei vin să „pedepsească", să împlinească porunca Domnului; italienii suferă de pe urma năvălirilor barbare întocmai aşa cum au suferit şi evreii de la babilonieni şi asirieni: pentru că n-au fost vrednici să păstreze curată Legea Nouă pe care Dumnezeu le-o dăduse prin Isus Cris-tos. Italienii sînt cel din urmă „popor ales" — după evrei

şi după greci — şi sînt cu atît mai venerabili; căci nu s-a spus: „Cei de pe urmă vor fi cei dintîi"?...

Cititorul poate găsi referințele „patriotice" din scrierile lui Gioacchino da Fiore în cartea lui E. Anitchkov, *Joachim de Fiore et Ies milieux courtois* (Roma, 1931, pp. 200 şi urm.).

Nu e locul aici să arătăm influența abatelui calabrez asupra franciscanismului şi pre-Renaşterii. E destul să amintim, încă o dată, că Gioacchino da Fiore a crescut într-un mediu plin de elemente etnice greceşti şi că în Calabria se dezvoltase un puternic curent mistico-ascetic ortodox, mai ales sub înrîurirea Sfîntului Nil.

De toate aceste lucruri se va ține într-o zi seama, cînd se va scrie istoria pre-Renaşterii. Căci ideile stareţului calabrez au influențat întreaga „pre-Renaştere" — iar aceste „idei" îşi au izvorul în Răsăritul ortodox.

în notele de față ne interesează însă un alt aspect al problemei. Şi anume mi se pare foarte semnificativ faptul că ceea ce am putea numi „conştiința națională" apare o dată cu o bogată mişcare profetică, străbătută de viziuni apocaliptice şi de nădejdi eshatologice.

Este drept că la originea oricărei „conştiințe naționale" stă un anumit profetism. Să ne amintim cum am dobîndit noi, românii, conştiința națională — şi vom înțelege cît de organic este legat „profetismul" de „patriotism". Sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XlX-lea au cunoscut însă o „conştiință socială" luminată şi fructificată mai ales de profetisme sociale, cu structură laică, iluministă. în Apus, şi mai cu seamă în Franța şi Italia, acest „profetism", social şi patriotic în acelaşi timp, atacă

vehement Biserica romano-catolică. Pe de o parte, pentru rolul ei secular — pe de altă parte, pentru „universalismul" ei, pentru ecumenicitatea ei.

Revoluția Franceză — izvorul tuturor „patriotismelor" — a fost cea dintîi mişcare care a pus în circulație ideea de „rasă" (nobilii erau urîți pentru că erau „germani", năvălitori, „străini") şi ideea de „valori naționale", de „creații etnice" (Zeița Rațiunii este zeiță franceză etc).

Am amintit aceste lucruri bine ştiute ca să iasă şi mai bine şi mai puternic în lumină semnificația patriotismului lui Gioacchino da Fiore. De la început trebuie să precizăm că, deşi stareţul calabrez s-a mărturisit toată viața un supus ascultător al Sfîntului Scaun, profeția lui n-a prea convenit autorităților papale. Se ştie că ordinul dominicanilor (şi, ceea ce e mai grav, chiar Sf. Bonaventura, şef al gîndirii franciscane) a criticat cu asprime „profețiile" stareţului calabrez, iar Conciliul de la Anagni a şi osîndit o bună parte din ele. Gioacchino da Fiore a întîmpinat *rezistență* în Biserica romano-catolică. Evident, nu pentru ideile sale „patriotice". Ci pentru antropologia sa şi concepția sa asupra istoriei universale; pe care o împărțea în trei

etape, profetizînd apropierea etapei ultime, a libertății spiritului şi a desăvîrşirii omului/ara *ritualurile* catolice.

Dar nouă ni se pare interesant de observat că tocmai un „profet" calabrez, adăpat de la izvoarele creştinătății răsăritene, a vorbit cel dintîi despre „patriotism". Ni se pare interesant de observat, de asemenea, că profețiile lui Gioacchino da Fiore au fost criticate de autoritățile şi teologii Bisericii romano-catolice, ecumenică şi universală. Este în firea lucrurilor să fie astfel; căci, aşa cum a arătat

profesorul Nae Ionescu în două articole din revista de critică teologică *Predania,* ortodoxiile pot fi naționale — dar catolicismul nu poate fi decît supranațional. Şi este firesc ca cel mai original mistic şi profet al catolicismului, Gioacchino, pe care Roma nu l-a putut sanctifica, este firesc ca stareţul calabrez alimentat de idei şi viziuni răsăritene să aibă, cel dintîi, intuiția patriotismului.

Dar observați bine că un asemenea „patriotism", crescut din conştiința apartenenței la un „popor ales", străbătut de idei mesianice şi fructificat de cea mai ferventă mistică, nu se mai întîlneşte în istoria modernă decît la ruşi, popor prin excelență „ortodox". Celelalte patriotisme s-au născut *în afara* creştinismului. Patriotismul-tip — cel francez — este laic şi anticlerical prin excelență.

La noi, paşoptiştii au introdus un patriotism profetic şi social — dar (chiar arunci cînd era „biblic", ca la Heliade Rădulescu) fără nici un contact viu cu Biserica. Paşoptiştii români imitau anticlericalismul francez. Şi pe jumătate aveau dreptate; căci, deşi ortodoxia nu se amestecase în politică şi economie, cum se amesteca de la începutul ei Biserica romano-catolică, totuşi, o dată cu fanariotismul, ortodoxia se *înstrăinase* (grecii) şi se amesteca prea mult în treburile lumeşti. (Deşi acest amestec era oarecum pasiv; preoții şi călugării greci se îmbogățeau şi asupreau — nu aveau destulă vitalitate ca să domine politic o țară.) Atitudinea anticlericală a paşoptiştilor români corespunde întru totul atitudinii anticatolice a francezilor. Căci Biserica ortodoxă era atunci *străină,* şi averile ei plecau dincolo de granițele țării, de unde îi venea *şi puterea seculară* (compară cu Roma).

Cînd ortodoxia românească a devenit din nou națională, ea nu mai putea fi în conflict cu „patriotismul".

Astăzi, toate semnele ne vestesc o nouă intervenție a creştinismului răsăritean, ortodox, în istoria românească.

O asemenea apropiere a *ortodoxiei de istorie* nu poate fructifica însă decît angrenată într-o filozofie creştină a istoriei (ca a lui Gioacchino da Fiore, de pildă) care să țină seamă de „popoare alese".

Justificarea interesului ortodoxiei pentru istorie nu poate fi validată decît la nivelul concepției despre „poporul ales". Acum e timpul „profeților" şi al „filozofilor istoriei" care să continue pe Gioacchino da Fiore. Mai exact, să fructifice învățătura lui, care a ratat în Apus •— deşi pornea de prin părțile noastre, ale Răsăritului.

Asceză

într-o pagină din al patrulea caiet al *Jurnalului* său, Andre Gide *(Oeuvres,* voi. IV, p. 532) îşi mărturiseşte surpriza şi bucuria cu care a descoperit acest rînd din Baudelaire: *L'ironie consideree comme une forme de la maceration.*

In această „ironie considerată ca o formă a macerației" a crezut, cîteva zeci de ani înainte de Baudelaire, nefericitul logodnic şi pamfletar danez Soren Kierkegaard. O „formă a macerației" — adică o formă a ascezei. Un soi de asceză laică. Dar cu aceeaşi țintă şi cu aceleaşi rezultate: descompunerea omului profan, anihilarea formelor vulgare de echilibru. Eşti „ironic" față de tine sau față de

vecinii tăi — ca să dizolvi o anumită naivitate sau vulgaritate spirituală; să răstorni, umilind-o, o anumită comoditate prea omenească. Foloseşti deci un instrument perfect ascetic; căci acesta e scopul oricărei asceze: să macereze carnea, dizolvînd stările de conştiinţă nutrite de bunăstarea acestei cărni.

Interpretările recente, care vor să scoată din Baudelaire *un martyr sans nom* (Francois Mauriac, Charles du Bos), se întemeiază pe texte asemănătoare. „Voluptatea" pe care o caută adesea Baudelaire are aceeaşi funcţie ca şi „ironia": maceraţia, umilirea, descompunerea; într-un cuvînt, *asceza.* Omul e umilit prin „voluptate", este dizolvat, redus la o plasmă amorfă în care se zbat deznădejdea şi neantul. Departe de a îndestula fiinţa, „voluptatea" baudelairiană o sărăceşte. Cel dintîi gest al tehnicilor ascetice este tocmai această „sărăcire" a fiinţei omeneşti: reducerea omului la ceea ce îi este propriu întrucît nu depăşeşte condiţia umană: nimicnicie, viermi, ţărînă. Numai după ce „macerează" pe om, punîndu-l faţă-n faţă cu puţinătatea condiţiei sale, asceza creştină (ca şi cea asiatică, de altfel) îi arată drumul mîntuirii: desăvîrşirea omului prin dezumanizare. Orice asceză porneşte dintr-o devalorizare a vieţii profane; aşadar, dintr-o intuiţie „pesimistă" a existenţei omeneşti ca atare.

Aceeaşi devalorizare a vieţii profane o întîlnim şi în ironia de care vorbeşte Baudelaire — şi pe care au aplicat-o atîţia „martiri fără nume", de la Socrate pînă la Kierkegaard.

Lacrimi şi sfinţi, ultima carte a lui Emil Cioran, este un tragic exemplu de ceea ce poate însemna „maceraţia"

de sine prin paradox şi invectivă. Sînt atîtea pasaje exasperante în această carte melancolică, pasaje care au încurcat chiar pe cei mai entuziaşti admiratori ai lui: *ele nu pot fi, sub nici un chip, apărate.* Le constaţi, suferi pentru autor — şi atît. Nu-i poţi găsi nici o scuză. Ţi se pare, chiar, că Emil Cioran le-a scris — *şi le-a publicat* — numai ca să se izoleze pînă la absurd, să devină impenetrabil în singurătatea lui, să descurajeze chiar pe cei mai apropiaţi prieteni. Un om atinge într-adevăr singurătatea absolută cînd nu mai poate fi apărat. Să recunoaştem că Emil Cioran şi-a realizat scopul: anumite pagini (de altfel, foarte puţine) din cartea lui retează orice legături vii, de comuniune, cu lumea din afară, cu oamenii care îl iubesc, îl înţeleg sau îl ;,admiră".

Cineva vorbea de iresponsabilitate. îl cunosc bine pe Emil Cioran; aici, în aceste cîteva pasaje infernale, a fost mai responsabil ca niciodată. Cioran, care nu cunoaşte ironia, foloseşte în schimb, pînă la saţietate, invectiva şi paradoxul sarcastic. *Lacrimi şi sfinţi* e o continuă şi penibilă „maceraţie". Totul se dizolvă, se descompune, se macerează în această carte. Ceea ce, într-o terminologie uzată, se numeşte „exagerare", capătă, la Emil Cioran, valenţele ascetice ale voluptăţii şi ironiei baudelairiene. Este exasperant, fireşte, este deprimant şi revoltător, ca orice act de maximă deznădejde, cînd simţi că nu mai rezistă nimic, că existenţa, ca şi visul, este o absurdă vacuitate universală.

Dar dacă spectacolul acesta „deprimant" şi „revoltător" ar avea, chiar în intenţia autorului, o intenţie pedagogică şi o valoare ascetică? în faţa oricărei forme de descompu-

nere, omul rezistă. Un fenomenolog, Aurel Kolnai, vorbea nu demult de „dezgust" ca instrument de apărare al fiinţei. Tot ceea ce se descompune (murdăria, putrefacţia) ca şi tot ceea ce se naşte şi creşte cu o vitalitate monstruoasă (colonii de larve, viermi, puii de şoareci etc.) — dezgustă prin viermuiala lui; şi fiinţa umană se teme de resorbirea ei într-o categorie multiplă, anihilarea ei într-o masă vie. Şi, cu toate acestea (Kolnai n-o ştie), *toate formele de asceză folosesc, ca un instrument de contemplaţie, dezgustul.* Meditaţiile asupra cadavrelor (sau, în India, pe cadavre), meditaţiile în maidanele murdare sau în cimitire — sînt obligatorii.

Murdăria corpului, viermuiala paraziților, zdrențele, *bolile dezgustătoare* (lepră, lupus, rîie etc.) — sînt recomandate de foarte multe tehnici ascetice, cel puțin ca exerciții preliminare. Neofitul trebuie să *realizeze* dezgustul pînă în măduva ființei sale: să simtă că totul se descompune în această lume de iluzii sau dureri, că totul *devine;* adică, „viermuieşte". Numai după ce a *realizat* această intuiție pesimistă a lumii — ascetul dobîndeşte indiferența şi placiditatea care îl fac să privească cu aceiaşi ochi „o bucată de pămînt ca şi o bucată de aur, o bucată de carne la măcelar ca şi o pulpă vie de femeie", cum spun tratatele indiene.
„Revolta" pe care o provoacă anumite pagini din *Lacrimi şi sfinți* nu are o funcție ascetică numai pentru autor (care se izolează, astfel, într-un chip absolut); ea poate avea aceeaşi funcție ascetică şi pentru cititor, care cunoaşte astfel o „macerație" reală, deşi divers orientată...

MIRCEA ELIADE
Notă despre conversație
Găsesc în Fenelon *(Dialogues des morts,* LXXIV) următoarea frază: *Cestpeu que d'etre brave dans un combat, si on estfaible dans une conversation.**
Mi se pare o perfectă formulă a clasicismului. Obligația de a înțelege forma de viață şi de gîndire care ți-e proprie; datoria de a o face inteligibilă altora. Nu prin argumente „personale", printr-o inițiativă proprie, ci prin comentarea normelor sau a adevărurilor revelate. (De altfel, dogma revelată joacă, la creştini, rolul pe care îl aveau normele în cultura mediteraneană.) într-o „luptă", eşti şi rămîi tu însuți; bravura, întîmplarea, destinul decid de soarta luptei şi de viața ta. într-o „conversație", punctul de sprijin este în afara ta. Tu, ca ins, nu mai decizi nimic: căci nu e vorba de o controversă, în care poți birui prin vervă, inteligență, viclenie — ci de o „conversație", care se poartă pe un nivel extrapersonal, făcîndu-se apel direct la norme, la dogme, la adevăr şi absolut.
Prima obligație pe care ți-o impune clasicismul este să înțelegi şi să faci pe altul să înțeleagă forma de viață şi de gîndire la care ai aderat. Şi „transmisiunea" aceasta, luminarea lucrului acesta în mintea omului de lîngă tine se fac prin conversație, prin tradiționala tehnică socrati-că. Tot ce nu poate fi exprimat şi formulat — cade dincolo de normă. Iar cel care nu înțelege formularea, cel care nu poate „conversa" — cade dincolo de civilitate. Este un *barbar,* căci „vorbeşte ca un străin" *(barbarizo);*
* Nu-i mare lucru să fi curajos într-o bătălie, dacă eşti fără talent într-o conversație, *(lb.fr.) (n. red.)*

e un *mlecha,* adică se „bîlbîie" (în limba sanscrită, *mlecha* de la rădăcina *mlech* „a se bîlbîi, a bolborosi" înseamnă „barbar").
în limbile indo-europene, „barbaria" şi lipsa de civilitate (de tradiție) sînt desemnate prin cuvinte care exprimă *incapacitatea de a vorbi corect,* de a vorbi „ *limba adevărată"* (greacă, sanscrită). Cei care cunoşteau şi foloseau numai graiuri vernaculare erau socotiți barbari. Deo-sebirea dintre „categorie" şi „viață", dintre „categorie" şi „eveniment" era formulată, atît în India, cît şi în Grecia, prin termeni lingvistici: de o parte, *limba adevărată* (vehicul al tradiției şi al rațiunii), de cealaltă parte *limba ver-naculară* (vehicul al vieții şi al emoțiilor).
Este cu atît mai interesant să ştim ce corespunde în iudaism acestei clasificații a neamurilor şi oamenilor. în afară de *goi* (plural *goim),* care înseamnă „popor străin, neiudeu", există în profetul Osea expresia: *Io 'ammi* („popor care nu e al meu"). „Al meu", adică al lui Iahve. Dumnezeu este acela care împarte neamurile — nu istoria şi civilitatea. Pentru evrei, popor în adevăratul înțeles al cuvântului era numai Israel; pentru că el singur fusese ales, predestinat să se ridice deasupra devenirii universale, să se ridice chiar deasupra istoriei, aducînd în lume dreptatea şi dragostea, prefigurînd, pe pămînt, Paradisul. Celelalte „neamuri corupte ale păgînismului erau pentru ebraism *Io 'am,* care înseamnă *non-popor"* (Dante Lattes, *Apologia dell'Ebraismo,* ed[iția] a Ii-a, Roma, 1925, p. 48). A fi ales de Dumnezeu, a fi alături de El,

iubit de El — asta însemna, pentru evrei, a fi *un popor.* Restul omenirii apar-

ţinea pur şi simplu neantului spiritual şi etnic. Erau „neamuri" iluzorii, căci participau la devenirea universală, întocmai cum participă un organism, un lucru viu, care trăieşte o bucată de timp, şi apoi se stinge. Israel, avîndu-şi punctul de sprijin în afara istoriei, nu participă la devenire, nu e măcinat de timp. El va fi singurul popor care nu este epuizat de „trăire", nu e dizolvat de „viaţă". întocmai după cum Sion n-a fost înghiţit de Potop (tradiţia rabinică), tot aşa poporul lui Israel nu va fi înghiţit de Istorie, de marile ape ale devenirii.

Intre greci şi barbari, între indienii arieni şi populaţiile autohtone, anariene — deosebirea se formula prin *incapacitatea de conversaţie.* Nu poţi discuta Normele cu cineva care se „bîlbîie", cu cineva care nu-ţi înţelege bine limba. v

Intre evrei şi neevrei, deosebirea se formula prin termeni de dragoste şi *nuntă.* Israel a fost ales de Dumnezeu. Iahve este Mirele poporului evreiesc. între Israel şi Dumnezeul său, există legături de dragoste şi de destin. Iahve şi-a ales mireasa pe pămînt, singura care va fructifica, va primi mesajul divin (monoteismul) şi pe Mesia. Iahve ameninţă şi pedepseşte adeseori pe poporul ales — dar nu-l părăseşte *niciodată {Vechiul Testament).* A intervenit aici şi *destinul;* Dumnezeu *a iubit, a ales.*

In India, umanitatea era astfel împărţită: de o parte, *arya* „nobilii", care vorbeau o limbă „divină", „construită" (sanscrita); de cealaltă parte, *anarya,* cei lipsiţi de tradiţie, de civilitate, de „lege", cei care se „bîlbîiau" *(mlecha).*

în Grecia, umanitatea (pînă la Alexandru cel Mare) era împărţită între cei care cunoşteau limba Normelor — şi cei care nu cunoşteau decît vernacularele.

în ambele cazuri, împărţirea se făcea fără să se ţină seama de „popor". Ceea ce despărţea oamenii între ei erau: legea civilă şi raţională, tradiţia spirituală, înţelegerea normelor. Toate acestea sînt cîtimi impersonale.

Iudaismul împarte omenirea în termeni nupţiali: de-o parte, *Mireasa* — de cealaltă, mulţimea celor nealeşi. Nici tradiţia, nici normele, nici „conversaţia" nu despart oamenii între ei — ci voinţa lui Iahve. Voinţa care alege, iubeşte, răsplăteşte, fructifică — un singur popor.

Protoistorie sau Ev Mediu

Naţiunile europene se împart în două mari grupe: cele care au avut un Ev Mediu glorios din crizele căruia s-a iscat Renaşterea — şi cele care au avut un Ev Mediu larvar, nesemnificativ, derivat. Naţiunile din prima categorie au creat, în bună parte, istoria civilă, spirituală şi culturală a Europei. Pe de-o parte, pentru că Evul Mediu occidental păstrase şi fructificase moştenirea greco-latină, fără de care nu s-a putut pînă acum crea nimic durabil în acest continent. Pe de altă parte, pentru că Evul Mediu a convertit la istorie acel haos etic instaurat în Europa după năvălirea barbarilor.

Este uşor de observat că aproape în întregime cultura europeană modernă e creaţia exclusivă a acelor neamuri care au avut un Ev Mediu glorios; ceva mai mult, conştiinţa

istorică şi, în timpuri recente, istorismul sînt de asemenea creaţia aceloraşi neamuri. Cu cît moştenirea medievală a unui neam este mai nesemnificativă, cu atît conştiinţa sa istorică este mai tulbure. Chiar noţiunea de „istorie" are cu totul altă funcţiune într-o cultură cu Ev Mediu glorios (Franţa, Germania, Italia, Anglia).

Cînd secolul al XlX-lea a pus în circulaţie istorismul, acordînd valoare spirituală oricărui fapt omenesc care se integrează în durata temporală — concepţia aceasta a avut mai mult succes tocmai în ţările de mare tradiţie medievală. Secolul al XlX-lea poate fi numit pe bună dreptate

secolul istoriei. Dar, deşi s-au făcut uriaşe eforturi pentru cunoaşterea *oricărei istorii* — elitele nu s-au interesat decît de trecutul anumitor ţări. Tot ce se scria asupra celorlalte ţări nu interesa decît ca material, ca informaţie, ca argument pentru susţinerea unei anumite teze istorice. Trebuie să recunoaştem că secolul al XlX-lea, ca şi începutul secolului [al] XX[-lea], a arătat o curiozitate mai susţinută şi mai sinceră faţă de un trib african sau australian (evident, pentru valoarea lor etnografic-sociologică), decît faţă de istoria României, Bulgariei sau Serbiei...

Individualismul, pozitivismul, asimbolismul care derivau firesc din secolul istorismului — nu prea aveau ce găsi în trecutul neamurilor fără Ev Mediu glorios; adică, fără mari personalităţi, fără multe întîmplări, fără multe documente scrise, fără prefaceri sociale şi economice prea importante, care să poată sta cu strălucire la temelia unei teorii.

Semnele par a desluşi o totală depăşire atît a istorismului, pe de-o parte, cît şi a individualismului şi poziti-

vismului, pe cealaltă parte. Astăzi, evenimentul istoric ca atare, considerat în veacul trecut ca un fapt ultim, care nu-şi are înţelesul decît în sine, începe să-şi piardă autonomia, el fiind de cele mai multe ori judecat ca manifestarea unei forţe iraţionale („destin", „neam", „simbol"). Un *fapt* nu mai interesează în el însuşi nici integrat în seria *faptelor umane* care îl precedă (economice, politice, sociale). Faptul devine de cele mai multe ori „cheia" înţelegerii unui om sau unei epoci; *simbolizează, totalizează.* Ceva mai mult, dezinteresul faţă de „evenimentul istoric" — fie al unui individ, fie al unei comunităţi într-un anumit loc şi timp — merge crescînd de la începutul secolului al XX-lea. Să ne amintim etnografia, folclorul, sociologia, antropologia, care treceau toate dincolo de eveniment, ca să caute categoria. Toate aceste ştiinţe, într-un anumit fel, scot pe om din „Istorie" — ţinînd seama numai de „Viaţă". Dar, în ultimii douăzeci de ani, şi aceste ştiinţe (create de „spiritul istoric" al secolului al XlX-lea) par a-şi pierde primatul. Viaţa omului ca atare interesează din ce în ce mai puţin, şi trec pe primul plan alte realităţi; nu *categoria socială* sau economică, ci *destinul* sau *simbolul.* De aici pasiunea elitelor de astăzi pentru preistorie, rase, religii, mitologii, simboluri. Secolul al XlX-lea a fost cel mai opac secol din cîte a cunoscut cultura europeană; *simbolul* i-a fost total inaccesibil. (De aceea simbolismul s-a refugiat în poezie şi în francmasonerie, după cum „mistica" s-a refugiat în spiritism.) Tot ce se întîm-plă astăzi în cultura europeană ne îndeamnă să credem că vom asista curînd la o restaurare a simbolismului ca instrument de cunoaştere.

Deocamdată, să observăm că, cel puţin în anumite ţări, interesul s-a deplasat de la *istorie la. protoistorie.* Se caută tradiţia nu în Evul Mediu, ci în leagănul rasei, în începuturile neamului. Un „document" preistoric, care nu interesa acum cincizeci de ani decît pe specialişti, îşi capătă azi o *valoare spirituală,* simbolică. Trecutul nu mai e de preţuit întru cît a fost *istorie.* Este preţuit mai ales întru cît a fost *originar.* Documentul cade pe al doilea plan; ră-mîn *semnul,* simbolul. Interesează mai puţin critica textuală sau cronologia; în primul rînd, interesează *înţelegerea* documentului. Iar această „înţelegere" se face astăzi într-o manieră foarte puţin riguroasă, se trece dincolo de litera textului şi de forma monumentului; se caută simbolul manifestat acolo. Iar „simbolul" e prezent nu numai în zonele care au participat glorios la istorie; simbolul se în-tîlneşte, alături de alte fenomene originare, uneori mai pur şi mai bogat exprimat, în zone fără istorie, dar cu foarte multă preistorie...

România n-a avut un Ev Mediu glorios — dar a avut o preistorie egală, dacă nu superioară, neamurilor din fruntea Europei, şi creatoare de cultură. Faţă de Evul Mediu germanic, Evul Mediu românesc păleşte; faţă de Renaşterea italiană, „Renaşterea" noastră din secolul al XVIII-lea e de-a dreptul minoră. Dar protoistoria ne aşază pe picior de egalitate cu seminţiile

germanice şi latine. Dacă în cultura europeană se vor instaura definitiv noile discipline — vor fi valorificate acele neamuri care au o protoistorie, iar nu acelea care au un Ev Mediu. Cît de paradoxală este afirmaţia aceasta, ea e adevărată. Viziunea revoluţionară n-a pus oare Rusia în fruntea popoarelor pentru *mesia-*

nismul ei? (Mesianismul este, de altfel, o pasiune pentru protoistorie înţeleasă *ă rebours;* tot un fenomen originar.) Şi astăzi, nu e mai *prezentă* Norvegia în cultura europeană, prin protoistoria ei (care ţine de altfel pînă în Evul Mediu), decît Olanda, care a avut un Ev Mediu fertil şi o Renaştere magnifică? Nu sînt Siria şi Caucazul zone mult mai apreciate în cultura contemporană, pentru preistoria şi protoistoria lor, decît Dalmaţia, cu un atît de înfloritor Ev Mediu şi o atît de originală Renaştere?

Dacă astfel stau lucrurile, se poate vorbi despre „şansa" României de a-şi valorifica spiritual şi cultural trecutul. Nu „istoria" României va interesa Europa. De altfel, istoria propriu-zisă interesează din ce în ce mai puţin pe creatorii de cultură, ea începînd a deveni hrana favorită a maselor. (Vă amintiţi că literatura „transformistă" a înflorit în epoca de decădere a teoriilor evoluţioniste, cînd biologii încercau ipoteze noi?) România are însă o protoistorie şi o preistorie remarcabile. Aici, pe pămîntul nostru, a crescut un „fenomen originar". Aici s-au manifestat simboluri, s-au transmis tradiţii. Lucrurile acestea, de un mediocru interes acum treizeci-patruzeci de ani, au ajuns astăzi de mare preţ. Originea unui simbol preţuieşte cît descoperirea unei dinastii de faraoni. Precizarea leagănului unui popor interesează mai mult ca descifrarea unui manuscris medieval. Nu mai e o „glorie" atît de mare să fii creator de istorie. Este mult mai preţioasă apartenenţa la o „rasă" originară. Este şi nu este interesant să ai o literatură mare, o artă modernă valoroasă, o filozofie personală. Dar toate acestea sînt întrecute de participarea la

o mare „tradiţie" spirituală, care-şi are rădăcinile în protoistorie şi pe care istoria n-a făcut decît s-o adultereze.

Acesta fiind fenomenul spiritual care se preconizează în Europa — trebuie să mărturisim că el se potriveşte de minune condiţiei României. Ne-ar fi fost foarte greu să fructificăm experienţa noastră cosmică şi istorică pe liniile secolului al XlX-lea. Eram de la început întrecuţi de alte neamuri, prin lipsa noastră de Ev Mediu şi Renaştere.

Astăzi însă, împrejurările sînt schimbate. Şi dacă noi vom şti să profităm de egalitatea ce ni se oferă — chiar dacă acest moment spiritual nu durează decît o generaţie, două — „prezenţa" noastră în cultura europeană va fi dobîndită. Să nu uităm că ţările scandinave au intrat în cultura europeană la sfîrşitul veacului trecut — cînd individualismul şi drama protestantă dominau Franţa — *şi au rămas* şi după ce s-a consumat momentul spiritual care le-a provocat intrarea.

Descoperirea simbolului, după atîtea secole de opacitate, nu poate însă fructifica spiritualitatea europeană numai cîteva generaţii...

Pentru a „profita" de acest moment spiritual european, ar fi totuşi nevoie de cîteva reforme, despre care nu ne facem nici o iluzie că vor fi prea curînd realizate. Bunăoară, interesul nostru îngrijorător pentru „istorie" trebuie corectat cu promovarea urgentă a studiilor de antropogeo-grafie, preistorie, protoistorie şi folclor. Cercetările balca-nologice trebuie duse pînă la limita lor extremă: preistoria peninsulei. Toate acestea, fireşte, *înţelese* într-un spirit cu totul altul decît cel care conduce eforturile cercetătorilor noştri de astăzi. Trebuie să *ghicim* mai mult orientarea

spirituală a Europei viitoare, ca să lucrăm din vreme şi să ajungem la rezultate precise de care

cercetătorii străini vor ține seama. Altminteri, repetăm drama științei românești; facem filologie romanică după ce s-a *început* în alte țări; facem folclor după ce l-au descoperit alții — facem întotdeauna după alte neamuri.

De data aceasta, momentul spiritual european așezîn-du-ne pe prim-plan — și avînd „fenomenul originar" la noi acasă —, am putea să ne depășim porecla...

Teama de necunoscut

„Teama de necunoscut" este — și a fost încă din timpul lui Lucretius — un subiect „gras" pentru toți filozofii și diletanții care-și propun să deslușească originile religiilor, ale mitologiilor și moralelor. De cîte ori vorbești despre „omul primitiv", ești aproape obligat să amintești și teama lui de „necunoscut", izvorul acesta nesecat al tuturor credințelor, superstițiilor și extazelor care au umilit sîn-geros condiția umană.

„Teama de necunoscut" a dat prilej erudiților să-și reverse sertarele lor cu fișe — și nu e deloc exagerat să se spună că biblioteca scrisă de prodigiosul Sir James Fra-zer se întemeiază, în bună parte, pe spaima și fascinația pe care a exercitat-o întotdeauna *necunoscutul* asupra sufletului omenesc. Ar fi, de aceea, temerar să ne avîntăm într-o discuție în care argumentele sînt mai mult de ordin statistic, desfășurîndu-se pe zeci de mii de pagini de etnologie, antropologie și folclor.

Dar pot fi comunicate aici cu gîndul la acel cititor ne-conformist și curios — pentru care scriu de la o bucată de vreme, cu exclusivitate —, pot fi împărtășite în cîteva simple note anumite observații privind această controversată problemă. Mi se pare, bunăoară, că nu s-a subliniat îndeajuns unul dintre motivele *spaimei de necunoscut,* spaimei de lucruri sau oameni noi, pe care o încearcă mai ales „oamenii primitivi", *Ies moins civilises.* Acest motiv ar putea fi astfel formulat: omul primitiv se teme de lucrurile sau persoanele necunoscute, pentru că aceste lucruri sau persoane *nu coincid și nici măcar nu se potrivesc cu propria imagine pe care și-a făcut-o el despre sine.*

Orice lucru sau persoană care modifică — mai precis, contrazice — cunoașterea omului primitiv despre sine devine primejdios; nu pentru că e „necunoscut", pentru că n-a fost întîlnit pînă acum, ci pentru că nu se poate încadra, nici armoniza cu icoana închipuită de om sieși, în această interpretare pe care o dau „spaimei de necunoscut", accentul nu mai cade pe oceanul nesfîrșit al fenomenelor exterioare omului — ci pe *ideea de om,* așa cum este intuită și trăită de fiecare trib necivilizat și fiecare națiune în parte. Cu cît este mai puțin „civilizat" un om, cu atît icoana pe care și-o face despre sine este mai absolută, mai rigidă în limitele ei. *Norma* domină conștiința omenească încă de la începuturile ei atît de tulburi, chiar în așa-numitele faze prelogice.

Un „primitiv" care se crede născut dintr-o plantă are o icoană despre sine (despre „om") tot atît de coerentă și de precisă ca și un om care se știe vivipar. Cel dintîi — presupunînd că nu cunoaște metalurgia — va avea în fața

primului fierar aceeași spaimă pe care a avut-o oricare om civilizat în fața primului aeroplan. în ambele cazuri, spaima nu derivă din caracterul „necunoscut" al fierarului sau aeroplanului — ci din strivirea violentă a imaginii antropologice. Spaima aceasta ia uneori forme brutale; dar, chiar atunci cînd oamenii nu mai tremură și nici nu mai urlă în fața unui lucru sau persoane noi, spaima există. Nimic nu terorizează mai crîncen sufletul omului decît spaima de a i se contrazice sau suprima icoana despre sine. Frica de moarte își are rădăcinile tot în această imagine antropologică. Nu e locul să deschid aici această gravă problemă, dar într-un studiu de apropiată apariție mă trudesc să demonstrez că spaima de moarte își are rădăcinile în *contrazicerea ideii pe care și-a făcut-o omul despre sine.* Ceea ce se numește „sentimentul morții" și „spaima de moarte" este, de altfel, un derivat: la început, a existat numai *spaima de*

morți.

Dar să ne reîntoarcem la pretextul nostru. Spuneam că spaima de a i se ataca sau anihila icoana pe care omul şi-o face despre sine ia de multe ori forme benigne. Este un soi de rezistență pasivă, care arareori trece la violență. Mesajul lui Cristos — care răstoarnă vechea economie a lumii antice, adică distruge în întregime vechea icoană pe care omul şi-o făcuse despre sine — întîmpină nu numai violența păgînismului, ci mai ales rezistența pasivă a fiecărui om în parte, a fiecărui convertit în parte, pentru că fiecare renunță greu la anumite forme mentale şi la o anumită imagine antropologică. Dar rezistența întîmpinată de genii, de reformatori, de moralişti, de orice personali-

tate creatoare? Toate acestea sînt prea evidente ca să mai stăruim.

O simplă observație, privind exclusiv lumea modernă (postmedievală), care cunoaşte — în mediile ei urbane — un amestec de „imagini antropologice": în această lume modernă, nu numai „personalitățile" puternice sînt privite cu neîncredere şi teamă, ci orice om viu este pentru celălalt, *prin simpla lui prezență,* un izvor permanent de griji şi nelinişti. Cum spunea Goethe (care înțelegea perfect logica şi simbolul omului modern), fiecare ins este pentru tovarăşul în a cărui prezență trăieşte mai îndelungat un *demon;* adică forța care îi năruieşte icoana despre sine...

Toate lucrurile acestea sînt incontestabil şi mai evidente cu cît înaintăm spre începuturile vieții spirituale omeneşti. Am arătat într-o carte recentă, *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (Ed[itura] Vremea, 1937), că importanța descoperirii metalurgiei nu constă în faptul brut şi în consecințele sale civilizatorii, ci în modificarea pe care a adus-o această descoperire imaginii omului despre sine şi concepției sale asupra Cosmosului. Revoluția mentală provocată de prezența metalelor în experiența umană — prezență care *introduce* pe om, prin omologări nesfirşite, în alte niveluri cosmice, inaccesibile mai înainte, precedă, şi întrece ca importanță, progresul tehnic şi economic pe care omul l-a realizat prin uzul metalelor. într-o altă carte, *Originile agriculturii,* voi încerca să demonstrez revoluția mentală pe care o provoacă descoperirea tehnicilor agricole şi a ritmului vieții vegetale. Asemenea descoperiri (şi mai sînt şi altele: calendarul, astronomia etc.) pun

pe om în contact cu lucruri atît de *noi,* încît, în afară de faptul că descoperirile devin pentru foarte multă vreme tehnici magice (pentru că *înspăimîntă),* ele distrug complet vechea icoană a omului despre sine...

Valorificări ale Evului Mediu

Observați cum judecau şi, mai ales, *ce vedeau* oamenii din secol[ele] al XVIII-lea şi al XlX-lea în Evul Mediu: orori şi întuneric (secolul al XVIII-lea) şi arta gotică (secolul al XlX-lea). Tot secolul al XVIII-lea este dominat de „romanul negru" englezesc şi de polemica voltairiană contra monahismului şi a valorilor creştine. Cărțile cu cel mai copleşitor şi mai statornic succes au fost, în secolul al XVIII-lea, romanele care aveau ca personaj principal un călugăr scelerat şi a căror acțiune se petrece, în genere, în „evul întunecat" (Dark Age). De abia acum istoricii literari au explorat influențele pe care romane ca *The Monk* (1795) a lui M.G. Lewis sau *The Italian, or The Confes-sional of the Black Penitent* (1797) al Annei Radcliffe le-au exercitat asupra întregii literaturi europene din secolul al XlX-lea. Hoffmann, Walter Scott, Victor Hugo, George Sand etc. — toți au scris sub influența acestor romane negre, cu mînăstiri tenebroase, cu călugări scelerați, cu fecioare victime nevinovate ale sadismului monahal, cu crime şi orori nesfîrşite. Recomand cititorului curios o monografie admirabil documentată asupra acestor romane frenetic anticatolice şi, ca spirit, antimedie-vale: *La carne, la morte e ii diavolo nella letteratura*

romantica (Milano-Roma, 1931) a lui Mario Praz. Pasiunea cu care erau citite pe atunci aceste romane nu este egalată decît de frenezia polemicii antimedievale şi an-ticatolice purtate de Voltaire o generație înainte. Evul Mediu se rezumă, pentru spiritul secolului al XVIII-lea, la oroare, turpitudine, peisaj lugubru, crimă şi sadism. Un adevărat „ev întunecat"...
Romanticii secolului al XlX-lea au descoperit, în Evul Mediu, arta gotică. Sensibilitatea romantică a valorificat idealul şi viața medievală pentru că descoperise arta gotică; descoperise ruinele castelelor, umbrele catedralelor, picturile mînăstirilor. Numai după această vrajă vizuală, romantismul a început să găsească în Evul Mediu cîteva din propriile lui idealuri: simplitatea vieții, patosul erotic, autenticitatea, „fenomenul originar" etc. Dar este uşor de observat că şi în această valorificare simpatetică a Evului Mediu pe care a realizat-o romantismul se păstrează elemente din atitudinea negativă şi polemică a secolului al XVIII-lea. Se păstrează, înainte de toate, „pateticul", „straniul", „lugubrul" din romanele lui Lewis şi Radcliffe. Latent, în romantism rămîne neschimbată atitudinea critică a unui Voltaire, bunăoară, față de scolastică. Mistica medievală, „diabolismul" şi „magia" medievală sînt descoperiri ale romantismului — dar Sf. Toma şi scolastica, în genere, rămîn tot atît de inasimilabile geniului romantic, pe cît erau în timpul enciclopediştilor. Tomis-mul este o descoperire recentă. *Summa theologiae* a fost repusă în circulație în seminariile catolice de-abia în a doua jumătate a secolului al XlX-lea (pînă atunci, se studiau mai cu seamă comentarii şi rezumatele tomiste). Iar

„actualitatea" *Summei* în cultura europeană profană se datoreşte, în bună parte, lui Maritain şi Grabmann; adică, ultimelor două decade.
Giotto a fost descoperit de romantici, ca şi poezia trubadurilor. Dar *Divina Commedia* şi franciscanismul — două mari culmi ale Evului Mediu — au rămas nefructificate, s-ar putea chiar spune neasimilate, de către romantici. Dante era prea teolog, prea „simbolic", şi de o profunzime pe care romantismul nu o iubea: profunzimea dogmatică. Era prea multă „tărie" în Dante. Beatrice semăna prea mult cu virtuțile teologale; aproape că nu avea biografie. Şi romantismul — care a exaltat pe Abelard şi Heloîsa (existențe patetice) şi pe Laura lui Petrarca (fluviu al lacrimilor) — a trecut respectuos pe lîngă Beatrice. Sfîntul Francisc a fost „descoperit" de către protestantism (Reuss, Sabatier) şi de laicii sentimentali (Renan), în a doua parte a secolului al XlX-lea. Pentru romantici, Sf. Francisc era prea simplu şi patetismul său prea puțin biografic. Nu erau întîmplări tragice în viața Sfîntului Francisc.
De aceea romanticii, cînd au voit să găsească emoții tari şi „trăiri mistice" frenetice, au căutat în alte sectoare ale creştinismului. Au descoperit pe Swedenborg, pe Pa-racelsus, pe Nostradamus. Generațiile iluministe, care precedaseră cu puțin apariția romantismului aveau gusturi şi mai impure. Cagliostro, martinismul, „magneti-zorii", rosicrucianismul şi alte mistere degradate alcătuiau hrana spirituală a elitelor anterioare şi contemporane Revoluției Franceze. Secolul al XVIII-lea savura *The Monk* a lui Lewis pentru că monahismul catolic era descris în

acest roman ca un adevărat izvor al ororilor, dar în acelaşi timp „Secolul Luminilor" se cufunda într-un ocean de pseudomistere şi mistagogisme de cumplită mediocritate. Am scris mai de mult un articolaş *{„Luminile" secolului al XVIII-lea,* în *Cuvîntul),* comentînd în grabă volumele lui Auguste Viatte *Les sources occultes du romantisme* (Paris, 1928) şi n-are rost să mai revin acum asupra acestei probleme. în nenumărate rînduri şi ocupîndu-mă de fenomene felurite, am arătat că, într-o epocă în care mistica şi metafizica [sînt] atacatfe], triumfă mistagogia şi pseudo-ocultismul. Cine nu mai crede în Taine crede în mesme-rism şi francmasonerie; cine nu mai crede în Paradis crede în spiritism...

Comparată cu „valorificarea" Evului Mediu de către secolele [al] XVIII[-lea] şi [al] XIX[-lea], cît de deosebită este concepția secolului nostru! Mă gîndesc mai ales la gînditorii care sînt încă în viață şi care au scris în ultimii douăzeci de ani. Epoca noastră vede cu totul altceva în Evul Mediu. în primul rînd, vede şi începe să înțeleagă *simbolul* (Dante, arhitectura sacră, *Fedeli d 'Amore* cu limbajele lor „secrete") şi primatul transcendenței (metafizica şi mistica). în al doilea rînd, descoperă în Evul Mediu ceea ce s-a numit continuitate tradițională: bresle, state feudale, papalitate, nici peisajul monastic, nici cîn-tecul trubadurului. Nici pateticul idilei unui cavaler nu mai fructifică viața sufletească a modernului. El *vede* altceva în Evul Mediu decît ceea ce vede omul secolului al XVIII-lea, care citea pe Lewis, sau romanticul secolului al XlX-lea, care citea pe Victor Hugo. Dacă ne gîndim la un Maritain, Rene Guenon, Evola, Ananda Cooma-

raswamy etc. — putem spune, fără teamă de a pastişa versul dlui Camil Petrescu, că astăzi elitele văd în Evul Mediu *ideile.* Ceea ce ne uimeşte şi ne interesează, în primul rînd, în Evul Mediu este imensa sa capacitate rațională şi simbolică. Astăzi, cînd este atît de greu (şi, mai ales, era atît de greu cu zece ani în urmă) să convingi pe cineva de „autonomia" ideii şi de eficiența spirituală a simbolului, privim cu admirație la Evul Mediu însetat de dogmă, de alegorie, de simbolism.

Epoca modernă izbuteşte să depăşească viziunea *istorică* a Evului Mediu (cf. articolul nostru *Preistorie şi Evul Mediu).* Dar descoperă în acelaşi timp valorile transis-torice ale acestui ev tradițional şi spiritual.

Izbutim să ne desprindem de *istoria* medievală, după ce (stingîndu-se romantismul) ne-am desprins *de peisajul* medieval. Descoperim, cu mirare, că specificitatea Evului Mediu stă mai puțin în „istoria" sa, în „devenirea" sa, cît în ceea ce are el supraistoric, tradițional, universal; în simbolismul şi în metafizica sa.

Dintr-o antropologie

Unul dintre cei mai învățați oameni ai secolului nostru, bătrînul Sir James Frazer, îşi încheia capodopera sa, celebra *Ramură de aur* (douăsprezece volume), cu cîteva considerații pesimiste asupra condiției umane. Afirma Sir James că întreaga istorie a neamului omenesc este un şir neîntrerupt de crime, stupidități şi imbecilități nevindecabile. Pretutindeni şi în toate epocile, omul a gîndit prost,

a învățat greşit, a văzut lucrurile anapoda; şi, ceea ce e mai grav, nu s-a putut niciodată dezbăra de aceste păcate ancestrale. „Primitivul" n-a murit; nu l-a[u] omorit nici mesajul lui Isus Cristos, nici Renaşterea, nici ştiința modernă.

Antropologia şi etnografia modernă nu mai au curajul să fie atît de pesimiste ca pe vremea cînd îşi clădea Frazer monumentala sa operă. Mai întîi, nimeni nu mai crede astăzi în „barbaria" sau „sălbăticia" primitivilor. Viața mentală a primitivilor este tot atît de coerentă ca şi a grecilor antici, numai că ea se manifestă prin alte formule. Ceea ce îl întrista pe Sir James, ceea ce numea el „stupiditatea" primitivului, transmisă prin tradiție omului modern, alcătuieşte poate lucrul cel mai prețios pentru noi; căci aceste „stupidități" sînt o serie de afirmații teoretice, constituind laolaltă un „sistem", care au doar păcatul că nu sînt înțelese de o minte europeană alimentată de pozitivism şi darwinism. Etnografia modernă a început să aprecieze adînca valoare metafizică a simbolurilor şi ritualurilor care, pentru un Sir James, erau doar semne şi gesturi pornite dintr-o fundamentală „stupiditate".

Dimpotrivă, mulți gînditori şi filozofi ai culturii încearcă astăzi să descifreze înțelesul acestor

„sisteme" căzute în uitare pînă şi în societăţile care le-au dat naştere. Toate eforturile etnografiei şi filozofiei culturii par să inducă la un rezultat de considerabilă importanţă: *primatul teoriei în orice fel de societate umană de tip arhaic.* De unde se credea că numai „civilizaţia" europeană eliberează omul de robia necesităţilor vieţii şi-l face capabil de contemplaţie — se observă astăzi că majoritatea culturilor arhaice şi „primitive" acordă *teoriei* un primat pe care niciodată
nu l-au avut nici cele mai desăvîrşite societăţi europene moderne. Că această *teorie* nu e fundată pe Euclid, nici pe Copernic, este altă poveste. Dar ea integrează omul în Cosmos şi îi conferă o demnitate pe care de mult a pierdut-o în culturile moderne. Omologarea omului cu Cosmosul, mitul făpturii în organică legătură cu Firea, solidaritatea persoanei umane cu viaţa totală din jurul, dinainte şi de după el — sînt „teorii" întru nimic inferioare concepţiilor moderne asupra rostului şi demnităţii omului.

Dar nu despre această gravă problemă este vorba în nota de faţă. Voiam doar să ilustrez afirmaţia de mai sus — primatul teoriei în orice fel de societate umană tradiţională — prin cîteva exemple care au scăpat, pînă acum, atenţiei filozofilor culturii. De pildă, cei care încearcă să demonstreze că economicul nu predomină întotdeauna ar fi putut să găsească un excelent argument în istoria stofei *Kaunakes,* stofa „la modă" în întreaga civilizaţie me-diteraneană. Nimic nu silea pe oameni să întrebuinţeze o asemenea stofă, care era extrem de scumpă şi de-a dreptul insuportabilă în climatul cald egeo-mediteranean. Şi, cu toate acestea, stofa *Kaunakes* era pretutindeni răspîndită şi căutată cu aviditate de toţi. Căci avea o valoare rituală. Era o stofă de bun augur. Era în aşa fel ţesută — aspră, grosolană — ca să imite scoarţa copacilor, şi devenea astfel o emblemă a zeiţei fertilităţii. Oamenii o purtau nu pentru că convenea fiziologiei lor, ci pentru că răspundea „teoriei" lor, pentru că, îmbrăcaţi în stofa *Kaunakes,* erau solidarizaţi cu izvorul universal de energie şi fecunditate, participau direct la ritmurile cosmice dirijate de Marea Zeiţă.

Liber este orişicine să creadă că, procedînd astfel, cău-tînd solidarizarea cu ritmurile cosmice, iar nu simpla comoditate vestimentară, acei oameni procedau ca nişte imbecili. Fapt este că setea omului mediteranean de a se simţi alături de marile forţe cosmice întrecea dorinţa lui de a se simţi comod îmbrăcat. Ceea ce îl interesa, în primul rînd, era poziţia lui spirituală în Cosmos, demnitatea lui umană. Poziţia biologică a omului în Cosmos este o descoperire recentă. O descoperire care a adus cu sine nenumărate comodităţi şi foarte multe preciziuni referitoare la lumea înconjurătoare, dar care, se înţelege lesne, a degradat în acelaşi timp omul, solidarizîndu-l cu nivelurile inferioare ale creaţiei.

Primatul *teoriei* asupra instinctului se verifică chiar în ceea ce am putea numi apucăturile monstruoase ale omului „primitiv". Bunăoară', etnologia modernă a dovedit originea rituală a canibalismului. Oamenii n-au mîncat niciodată pe semenii lor din cauze „economice", pentru că nu aveau ce să mănînce. Canibalismul nu are la bază o necesitate economică, ci o „teorie". Evident, o teorie absurdă, monstruoasă, degradantă — [şi] totuşi o teorie. Mănînci pe semenul tău nu pentru că nu ai hrană — ci ca să-ţi asimilezi „forţele" lui magice. Este un caz de tradu-cere în concret a unei „teorii" care nu mai poate fi înţeleasă pe planul ei originar. Pentru că asimilarea „forţelor magice" se face, în alte societăţi primitive, care nu cunosc canibalismul, prin mijloace rituale, printr-o „magie" care nu comportă masticarea cadavrului. Avem de-a face, în acest caz, cu o teorie degradată, care e înţeleasă în sensul ei concret, material. Maorii, cînd au venit în Noua Zee-
landă, nu erau canibali; au învăţat obiceiul acesta de la localnici. Prin contactul lor cu o cultură inferioară, au *uitat* o sumă de lucruri şi au învăţat altele, degradate.

în alte locuri din Polinezia, canibalismul este o consecință a neînțelegerii teologiei. Bunăoară, în Fiji, Tonga şi alte insule din Oceanul Pacific se aduceau zeilor sacrificii umane pe motivul că „partea spirituală" a jertfelor este alimentul zeilor. De aici s-a ajuns la canibalism. Şi sacrificiile umane şi canibalismul sînt, în acest caz, rezultatele unei greşite înțelegeri a mitologiei împrumutate de la popoare mai civilizate. Pretutindeni în lumea circum-pacifică există un complex iconografic cu sens cosmologic, care reprezintă un monstru în gura căruia stă un om. înțelesul acestui complex iconografic este: primul om se naşte din divinitatea întunericului. în nici una din culturile circumpacifice care cunosc acest complex iconografic nu se practică canibalismul, dar sensul cosmologic al acestui complex iconografic nu a fost înțeles de locuitorii anumitor insule din Pacific. Ei au „tradus" simbolul în sens concret şi au numit divinitatea protectoare: „mîncă-toare de om". Antropofagia se datoreşte unei „teorii" degradate, incapacității de a înțelege sensul cosmologic al unui simbol iconografic. Pentru că au văzut un om în gura unei divinități a întunericului, ei au crezut că omul e „mîncat" de divinitate şi au introdus jertfele umane. Apoi au ajuns antropofagi.
Amănuntele acestea, cît ar fi ele de sumare, ne ajută totuşi să înțelegem ce rol a jucat „teoria" în istoria umanității — şi, mai ales, incapacitatea oamenilor de-a păstra o concepție cosmologică sau teologică.

Lucruri de taină...
în societățile aşa-numite „primitive", orice secret este o primejdie. Lucrul tăinuit devine, prin simpla lui tăinuire, primejdios omului şi colectivității. Un „păcat" este un fapt grav, desigur. Dar un „păcat" nemărturisit, ținut ascuns, devine un fapt teribil. Forțele magice provocate de actul tăinuirii amenință cu timpul întreaga comunitate. De aceea, cînd se întîmplă vreo nenorocire — cînd dispare vînatul, sau nu plouă, sau se pierd bătăliile —, toți membrii comunității se grăbesc să-şi mărturisească „păcatele". Confesiunea se face, de obicei, înainte sau în timpul unei activități esențiale pentru viața întregii comunități (vînă-toare, pescuit, război etc). în timp ce bărbații se luptă sau vînează, femeile rămase acasă îşi mărturisesc păcatele — nu cumva secretul pe care l-au păstrat să ruineze eforturile bărbaților.
De aceea, societățile „primitive" şi arhaice nu cunosc secrete „particulare", personale. Fiecare ştie despre vecinul său tot ce se referă la viața lui intimă. Ştie lucrurile acestea nu numai prin confesiunile „păcatelor", ci prin însuşi felul de a trăi, de fiecare zi, al oamenilor din jurul lui. Am amintit, cu alt prilej, valoarea simbolică a fîşiilor de batik din Java şi simbolismul jadului în China.
în asemenea societăți, nu există secrete personale. Cu o formulă cam prea accentuată, am putea spune că oamenii sînt transparenți unul față de altul. Tot ce fac şi tot ce înseamnă ei în cadrul comunității este mărturisit prin embleme, culori, veşminte, gesturi. Iar atunci cînd un individ

săvîrşeşte ceva în taină, se grăbeşte să aducă acel lucru la lumină, mărturisindu-l cu glas tare. în asemenea societăți „primitive" şi arhaice, secretul este exclusiv dogmatic, niciodată episodic. Cu alte cuvinte, anumite lucruri sînt păstrate în taină, bine păzite de curiozitatea celorlalți — dar aceste lucruri nu se referă la viața profană a individului (cine este el, ce meserie are, unde se duce, ce „păcat" a săvîrşit etc), ci la o realitate transcendentă, sacră. Oamenii aceştia păstrează anumite secrete în legătură cu religia şi concepția lor metafizică şi care nu se comunică decît tinerilor printr-o ceremonie de inițiere. Tot ce cade însă în sfera existențelor individuale, tot ce depinde de om ca atare este public sau este făcut public prin confesiunile orale. Ceea ce am numit episodic se referă tocmai la aceste întîmplări individuale şi semnificații profane: stare socială, vocație, origine, intenții etc.
„Primitivii" nu acceptă să confere întîmplărilor profane o stare de taină, care nu e firească şi

necesară decît realităţilor sacre. Secretul e firesc şi obligatoriu numai atunci cînd se referă la lucruri sacre şi la teorii metafizice. (Pentru că, oricît ar părea de stranie afirmaţia aceasta, „primitivii", ca şi popoarele de cultură arhaică, au concepţii metafizice foarte coerente, deşi sînt formulate exclusiv prin mijloace prediscursive: arhitectonică, simbolism, mit, alegorii etc. O cosmologie şi o teologie melaneziană nu [sînt] mai sărac[e] în substanţă metafizică decît o filozofie presocratică. Singura deosebire este felul de manifestare: cea dintîi e formulată prin mit şi simbol, cealaltă — prin „discurs".)

De aceea, orice întîmplare profană, „prea umană", care încearcă să se ascundă, să devină tainică, se transformă într-un centru de energii nocive. Secretul nu se potriveşte lucrurilor din lumea aceasta.
Calitatea de taină nu poate fi uzurpată de un simplu accident în oceanul devenirii universale, decît cu riscul de a transforma acest „secret profan" într-un izvor nega-tiv, aducător de nenorociri asupra întregii comunităţi. întocmai după cum e un sacrilegiu să tratezi realităţile sacre într-un mod profan — tot aşa e un sacrilegiu să acorzi lucrurilor profane o valoare sacră. într-un caz, ca şi în celălalt, este o răsturnare de valori. Iar pentru orice logică riguroasă (aşa cum este „logica primitivă"), o răsturnare de valori aduce după sine o perturbare în întreaga armonie cosmică. Universul e solidar cu omul. De aceea, secretul e o primejdie pentru societăţile primitive, pentru că tulbură ritmurile cosmice şi provoacă secetă sau nenoroc la pescuit etc.
.. .Dacă ne-ar fi îngăduit să încheiem această notă cu o reflecţie asupra societăţilor moderne, este uşor de înţeles enorma prăpastie care le separă de mentalitatea tradiţională, într-o societate modernă, oamenii nu sînt „transparenţi" unul faţă de altul. Fiecare dintre ei este un mic atom, separat de ceilalţi. Dacă nu-şi fac „cunoştinţă", nu ştiu nimic, sau aproape nimic, unii de alţii. Cel mult dacă descifrează gradul unui militar sau sensul unei medalii. Dar despre descendenţa lui, despre viaţa lui socială, despre dispoziţia sa sufletească — nimic. Trebuie să vorbeşti foarte mult, într-o societate modernă, ca să te faci cunoscut vecinului tău.

în ceea ce priveşte primejdia secretului, lucrurile se petrec tocmai invers în societăţile moderne. Viaţa interioară ca şi „evenimentele" personale sînt în general ascunse cu mare grijă. Sîntem obişnuiţi să admirăm „discreţia" oamenilor. Unul din motivele admiraţiei noastre faţă de englezi este tocmai această magnifică discreţie a lor. Ne ascundem întîmplările, aventurile, „păcatele" noastre — adică tot ce aparţine nivelurilor profane ale condiţiei umane, tot ce nu are valoare metafizică, tot ce este înghiţit în neantul devenirii universale. în schimb, în societăţile moderne nu există secret relativ la realităţile religioase şi metafizice. Orice om, de orice vîrstă, de orice pregătire intelectuală, poate pătrunde în orice biserică străină confesiunii lui, poate citi orice text sacru al umanităţii, poate „ataca" orice-metafizică. Marile adevăruri religioase şi metafizice care altădată erau comunicate sub jurămînt în ceremoniile severe ale iniţierii sînt astăzi tipărite şi traduse în toate limbile moderne şi pot fi cumpărate cu cîţiva lei de oricine. în schimb, un adulter descoperit provoacă „scandal", iar o întîmplare personală mărturisită este un „sacrilegiu".
Speologie, istorie, folclor...
Voiam de mult să cunosc, dintr-o lucrare scrisă pentru nespecialişti, activitatea pe larg a Institutului de Speologie de la Cluj condus de savantul cu renume universal dr. Emil Racoviţă. Fascicolele din *Biospeologica* pe care le-am răsfoit întîmplător erau, pentru ignoranţa mea, taine pecetluite cu şapte peceţi.

Şi, cu toate acestea, îmi era greu să renunţ. Ştiam că doctorul Racoviţă lucrează de aproape

patruzeci de ani în aceste misterioase sectoare ale zoologiei: oceanografia şi fauna peşterilor. Stabilit după război la Cluj — unde conduce Institutul de Speologie împreună cu R. Jeannel (pînă la 1927) şi P. A. Chappuis, şi ajutat de tinerii colaboratori Margareta şi Radu Codreanu —, doctorul Racoviță este unul din foarte puținii savanți români care a creat o „şcoală"; a imprimat adică un anumit ritm de lucru şi o anumită orientare metodologică institutului pe care îl conduce. O şcoală ştiințifică *românească* mi se pare întotdeauna un lucru vrednic de cea mai mare atenție. Putem învăța ceva din asemenea preocupări abstracte? Ceva care să ne lămurească sau să verifice, dacă vreți, structura spirituală românească? Un tînăr, matematician, cu a cărui prietenie mă mîndresc, îmi spuneasodată că există o foarte precisă orientare matematică românească: adică, cei mai mulți dintre matematicienii români dovedesc o atitudine specială față de anumite probleme şi aproape că se dezinteresează de o altă serie de probleme care pasionează, să spunem, pe matematicienii polonezi sau evrei. Dacă lucrul acesta e adevărat, ar însemna că chiar în cele mai abstracte operații mentale intervin anumite dispoziții care țin de un „imponderabil": de structuri, de stil, de etnie...

Cu mult interes am citit deci capitolul referitor la biologie din volumul recent tipărit de Academia Română: *La vie scientifique en Roumanie,* voi. I, *Sciences pures,* Bu-carest, 1937 (respectiv, pp. 135-l96). Succint, dar clar se dă seama aici şi despre lucrările Institutului de Speologie de la Cluj.

Nu încerc — nici n-ar fi locul, în articolaşul de față — să le rezum. Dar observ că unul din obiectivele institutului este tocmai verificarea metodei profesorului Racoviță: înlocuirea noțiunii de *specie* prin aceea de *neam (lignee).* Se pare că metoda aceasta a fost pentru prima oară întrebuințată, cu seriozitate, în publicația institutului, *Biospeo-logica.* Metodă care nu înseamnă numai un instrument de lucru, ci şi o anumită „filozofie" biologică. Pentru că, în timp ce *specia* e o formă statică, *neamul* implică noțiunea de „istorie", de desfăşurare în timp. Speciile nu mai trebuiesc clasate, aşadar, ținînd seama de caracterele lor prezente (care pot fi secundare sau întîmplătoare), ci pe temeiul descendenței lor în timp, adică pe temeiul „isto-riei" lor. Metoda aceasta a făcut pe dr. Racoviță să propună următoarea formulă: *La taxonomie nepeut etre que de laphylogenie appliquee**. înlocuind primatul *spațiului* (dis-tribuția geografică) prin primatul *timpului* (desfăşurarea „neamului"), doctorul Racoviță introduce în biologie noțiunea de *istorie.* Şi metoda aceasta, aplicată întîi de d-sa, dă rezultate excepționale. întocmai după cum aplicarea conceptului de *istorie* în etnografie (Graebner, Peter Schmidt etc.) a revoluționat această ştiință.

Făcînd într-adevăr „istorie" naturală, doctorul Emil Racoviță înlocuieşte noțiunea de specie prin aceea de neam. înlocuieşte o concepție statică — distribuția geografică (spațiul) — printr-o concepție dinamică: desfăşurarea neamului în *timp.*

Mărturisesc că metoda aceasta — aplicată cu atîta succes în speologie, la început, ca să răzbată apoi în biologia

* Taxonomia nu poate fi decît filogenie aplicată *(lb.fr.) (n. ed.).*

generală — are ceva „românesc" în ea. Nu numai pentru că românul ar avea o aplecare specială către *timp,* în pofida *spațiului.* Discuția acestei afirmații ne-ar duce prea departe şi de aceea preferăm să trecem pe lîngă ea. Dar nu ne putem opri să nu observăm că *istoria* a dominat cultura românească modernă încă de la începuturile ei, de la Cantemir. Nu putem uita că toți creatorii de seamă ai neamului nostru au făcut, într-un fel sau altul, istorie. Uşor de înțeles obsesia aceasta a istoriei în cultura românească modernă. Se căutau originile, se verificau drepturile istorice ale neamului nostru, se promova noblețea neamului românesc. Cînd ne-am trezit la o „conştiință națională" nu ne puteam mîndri cu nimic altceva decît cu *istoria* neamului nostru. Un Mihai Eminescu cerceta cu patimă istoria românească, deşi era,

înainte de toate, un poet şi un metafizician. Marii noştri fjărbaţi de stat au avut, cu toţii, pasiuni istorice şi arheologice. E de mirare că doctorul Is-trati, deşi era chimist, a făcut cercetări istorice şi arheologice? E de mirare că un bacteriolog ca dr. Cantacuzino îşi pierdea nopţile studiind vechile cronici? E de mirare că savantul dr. Racoviţă a *gîndit istoric* cînd a încercat să-şi formuleze metoda sa de cercetare biologică?...

Dar mai e un amănunt semnificativ, tot în legătură cu speologia. Aşa cum scrie prof. Voinov, autorul raportului din volumul *La Vie scientifique en Roumanie,* lucrările publicate în *Biospeologica* doctorului Racoviţă au demonstrat că troglobii care populează astăzi peşterile aparţin unei faune de mult depăşite. „Ele sînt fosile vii, reprezentînd adesea stadii foarte vechi, terţiare şi chiar secundare."

Reţineţi această expresie:yas7/e vn. Ea nu e lămuritoare numai pentru o seamă de fenomene biologice, rămase pînă acum destul de încurcate. Expresia „fosile vii" ar putea fi adoptată — dar, mai ales, înţeleasă — de toţi acei care se ocupă cu folclorul. Pentru că, întocmai după cum în peşteri se conservă o faună arhaică — foarte importantă pentru înţelegerea grupelor zoomorfice primitive, *care nu sîntfosilizabile* —, tot aşa memoria populară conservă forme mentale primitive pe care nu le putem găsi păstrate în istorie, tocmai pentru că ele nu se puteau exprima în aspecte durabile (documente, monumente, grafie etc); într-un cuvînt, pentru că nu *eraufosilizabile.* Lumina, aerul, pămîntul — le descompuneau, le topeau.

în folclor, se întîlnesc, astăzi, forme din mai multe *ere,* reprezentînd etape mentale diferite. Găsim o legendă cu substrat istoric relativ recent, găsim un cîntec popular de inspiraţie contemporană, alături de forme medievale, precreştine sau chiar preistorice. Lucrurile acestea le ştiu şi folcloriştii. Dar, îndrăznim a crede, le înţeleg foarte puţini. Foarte puţini folclorişti înţeleg că memoria populară, întocmai ca o peşteră, a păstrat documente autentice repre-zentînd experienţe mentale pe care actuala condiţie umană le face nu numai imposibile, dar chiar *imposibil de crezut.* Dacă ai fi spus unui biolog de acum optzeci de ani că *trăiesc* animale din era secundară, ţi-ar fi rîs în nas. Doctorul Racoviţă şi-a luat sarcina să demonstreze ştiinţific acest lucru. Folcloriştii care năzuiesc să-şi înţeleagă materialul, nu numai să-l adune, ar avea multe de învăţat din metoda cu care savantul de la Cluj a cercetat peşterile şi a restaurat istoria faunei obscure.

Jad...

De la melancolica inutilitate a bijuteriilor şi nestematelor în conştiinţa colectivităţii moderne, strămutaţi-vă cu gîndul într-o cultură perfect solidarizată cu o piatră scumpă — jadul — şi admirabil exprimată prin simbolismul ei: China. De-o parte, aprecieri capricioase şi individuale ale unor minuni pe care femeile le poftesc pentru scum-petea lor, pentru raritatea şi distincţia lor. Psihologia amatorului de bijuterii european e la îndemîna oricui.

Nici un tîlc înapoia colierelor şi aurăriilor: sete de lux, de distincţie şi de prestigiu; atîta tot. Cînd cîte un estet încearcă organizarea emoţiilor pe care le sugerează nestematele, cînd vreo aristocrată nevrotică încearcă să le regăsească magia — nu izbuteşte să construiască decît un simbolism factice şi arbitrar; înapoia căruia nu se ghiceşte intuiţia valorii simbolice sau rituale a pietrelor scumpe, ci divinaţii minore şi cochetării personale, operă de amator accesibilă lui şi bisericuţei sale, dar nu oricărui contemporan. Mai mult, acest simbolism factice, inventat sau comentat de anumiţi moderni, e prin excelenţă diletant; nu angajează adică întreaga lui viaţă interioară, nu o pătrunde, nici nu o înfrumuseţează. Rămîne alături de experienţa lui: obiect exterior şi caduc. Şi astfel sînt toate eforturile de simbolică, de integrare sau exprimare prin simbol ale modernilor. Pentru că nu mai corespund unei activităţi fantastice colective, unei experienţe sociale care să lege încontinuu folclorul de instituţie — ci sînt iniţiative personale, adică individuate şi contingente. Simbolul nu capătă valoare şi nu exprimă

realitatea decît cînd

participă la viaţa unei culturi, e limbaj curent între oameni, e viu, semnificativ şi accesibil oricui şi e produs de activitatea fantastică, mitică a întregii societăţi.

Am ales jadul ca vehicul al simbolismului chinez tocmai pentru că e mai puţin cunoscut şi, în ce mă priveşte, mai fascinant. Jadul e simbolul suveranităţii şi al puterii, în ordinea socială; iar în ordinea cosmică el întruchipează esenţa purităţii principiului masculin *(yang),* al staticului, al eternului. De aici legătura dintre jad şi nemurire pe care au relevat-o alchimiştii chinezi; de aceea se închid „cele nouă deschizături ale trupului" cu pietre de jad, pentru a conserva cadavrul, solidarizîndu-l cu esenţa nestricătoare a principiului *yang.* Imaginile Cerului, Pămîntului şi celor Patru Puncte Cardinale sînt reprezentate abstract în construcţii de jad (cu excepţia vestului, reprezentat prin-tr-un tigru). „Mormîntul înseamnă numai schimbarea sălaşului şi, dacă mortul e înconjurat de imaginile celor şase zei cosmici, aceasta înseamnă continuarea existenţei de după moarte în tovărăşie cu Zeii vieţii lui pămînteşti" (Ber-nard Laufer, *Jade, a Study in Chinese Archeology and Religion,* pp. **121**—[1]22; cartea lui Laufer, publicată în 1912 de către Field Museum for Natural History, Chicago, e cea mai autorizată monografie asupra jadului). Jadul ajunsese cîndva, în zilele dinastiei Chou, să se ia intern ca hrană (Laufer, p. 296). Iar în Taoismul tardiv se impune ideea că el e hrana spiritelor şi că poate asigura nemurirea (De Groot, *Religious System of China,* voi. I, pp. 27l-273; II, p. 395). Un text de *Ko-Hung* spune: „Dacă se închid cu aur şi jad cele nouă deschizături ale cadavrului, acesta va fi conservat şi nu va putrezi." Aurul reprezintă aceeaşi

nestricăciune a principiului viril, după cum perlele simbolizau viaţa şi rodnicia, în strînsă legătură cu scoicile, icoana principiului feminin (vulva = scoica = perla = a doua naştere = nemurirea; cf. cartea noastră, *La Mandragore).*

Din jad se lucrau minunate amulete în formă de cicadă, emblema reînvierii. Filozoful *Wang Chung* scrie: „înainte de a-şi lepăda cămaşa, cicada e crisalidă. Cînd o leapădă, depăşeşte starea de pupă şi se transformă într-o cicadă. Spiritul vital al unui mort părăsindu-şi trupul poate fi comparat unei cicade ieşind din crisalidă" (Forke, *Lun-Heng,* part. I, p. 200; citat de Laufer, p. 300, nota 1).

Alături de acest simbolism cosmic exprimat de jad, a crescut luxuriant şi perfect simbolismul ierarhiilor şi sentimentelor umane. Jadul era emblema prin care un chinez îşi explica rangul social, vocaţia, starea sufletească şi filozofia. Forma, culoarea, distribuţia şi timpul zilei în care se purta ornamentul din jad erau un fel de limbaj secret şi totuşi accesibil oricui, care exprima şi situa individul mai clar şi mai frumos decît oricare alt limbaj.

împăratul, locţiitorul lumesc al Soarelui, poseda anumite toporaşe de jad care reprezentau însăşi virtutea Suveranităţii şi a Puterii. Fiecare clasă de baroni feudali era solidarizată şi simbolizată de un obiect în jad cu o formă specială şi de o anumită greutate. Cînd se naşte un băiat, i se dă să se joace cu jad, emblema demnităţii (Laufer, p. 100). Dar jadul avea un rol covîrşitor în viaţa domestică; fiecare intenţie, fiecare sentiment era[u] exprimat[e] de culorile sau sunetul ornamentelor de jad legate în jurul centurii. Cu intuiţia lor ritmică şi cu aplicarea lor mult

răbdătoare, chinezii au izbutit să armonizeze sunetele feluritelor specii de jad în aşa fel, încît să exprime cele mai discrete intenţii. Logodnicul care îşi vizita logodnica avea atîrnat la centură o bucată de jad a cărei culoare spunea „mi-e dor", o altă bucată indica „Soarele în primăvară"; umblînd, zgomotul lor mărturisea „Onorata inimă se pierde în Onorata Pace"!

Ceea ce e esenţial pentru dreapta apreciere a simbolismului jadului e necesitatea organică a

chinezului de a fi în permanent contact cu ierarhiile cosmice şi cu speciala ierarhie socială la care participă. Jadul nu e o simplă amuletă, sau bijuterie, sau *souvenir.* El e semnul ceresc sub care s-a născut şi creşte individul, fără de care s-ar simţi izolat şi trist. Nu e nici totem, nici insignă tribală; ci pură experienţă fantastică a rasei, exprimată simbolic şi actualizată de fiecare familie, de fiecare individ.

Un împătrit simbolism al jadului purtat la centură era deja existent în perioada Chou (mileniul I î. Cr.); mişcarea ritmică şi explozia sonoră a ornamentelor, care bucurau pe purtător şi impresionau pe tovarăş; caracterul lor de mărturii de prietenie şi dragoste; indicaţia rangului printre clasele oficiale, după calitatea şi greutatea jadului; în sfirşit, caracterul său emblematic al vocaţiei sau breslei, care prezentau direct pe purtător în mijlocul unei alte societăţi (Laufer, p. 197).

Pan Ku, autorul tratatului *Pai hu t 'ung,* astfel explică vocaţia simbolizată prin jad: „Obiectele care sînt purtate atîrnînd de centură fac cunoscute intenţiile cuiva şi îi arată abilităţile. De aceea, cel care cultivă drumul moral *(tao* «calea» în sensul şcolii confuciene) fără sfîrşit poartă un

inel. Cel care îşi întemeiază conduita pe raţiune şi virtute *(tao teh,* în sensul lui Lao-Tse) poartă giuvaerurile Kun. Cel care e abil în a decide *(Kiieh)* chestiuni de dezgust şi îndoială poartă o jumătate de inel *(Kiieh).* Aceasta înseamnă că din felul ornamentelor pe care le poartă un om la centură se pot deduce abilităţile lui" (citat de Laufer, p.211).

Am ales într-adins aceste pilde, pentru că ele pot fi judecate şi fără lămuriri tehnice de arheologie şi de instituţii civile chineze. Dar sînt mii şi mii de asemenea pilde ale solidarităţii societăţii cu simbolismul jadului. Băgaţi bine de seamă că acest simbolism nu e ermetic şi inaccesibil decît celor care *nu participă* la societatea chineză. Nu e, aşadar, privilegiul unei caste sau al unei elite. Oricine înţelege simbolica jadului, deşi nu oricine poate purta orice fel de jad. E o limba mai simplă, mai frumoasă şi mai fantastică pentru că a fost creată în fantastică comuniune cu ierarhiile cosmice. Şi, pentru cei care o înţeleg, viaţa ajunge mai plină, mai nuanţată, mai discretă; acesta era, de altfel, şi unul din rosturile simbolului. De aceea monotonia isterizantă a vieţii moderne se împacă atît de bine cu incomprehensibilitatea simbolului.

1932

„Sfat celui care** merge **la război"

într-o scrisoare din 28 iunie 1854, Alexandru Hasdeu sfătuia pe fiul său, Tadeu-Petriceicu Hasdeu, cum să se poarte în război. Tînărul Tadeu (care nu-şi schimbase încă

numele în Bogdan) intrase de curînd în armata rusească şi părintele său nu înceta să-i poarte de grijă, trimiţîndu-i bani, sfaturi, încurajări. Dar iată fragmentul care mi se pare într-adevăr semnificativ:

„La Criste (probabil, Vasile Criste, un cunoscut boier basarabean, prieten cu familia Hasdeu), am găsit un caiet, scris moldoveneşte: *Sfat celui care merge la război.* Trebuie să fie o compoziţie din timpuri vechi, de atunci cînd moldovenii mergeau la război. Iată un pasaj remarcabil: *dacă vrei ca glonţul duşman să-ţi cruţe viaţa în toiul luptei, păstrează curăţenia trupului, fii cast, nu-ţi spurca trupul şi mergi la război cu tot atîta sfinţenie cum mergi la primirea Sfintelor Taine, la împărtăşania cu trupul şi sîngele Mîntuitorului nostru Hristos! Etc. ...* Ia cunoştinţă de acest sfat al experienţei strămoşilor noştri." (Din *Jurnalul intim* al lui B. P. Hasdeu, tradus din ruseşte şi publicat de E. Dvoicenko, *începuturile literare ale lui B. P. Hasdeu,* 1936, p. 224).

Nu ne interesează, aici, filiaţia istorică a acestui *Sfat către cel care merge la război.* Am reprodus fragmentul de mai sus pentru a-i înlesni o cît mai largă circulaţie. El merită într-

adevăr să fie cunoscut şi meditat. Nu numai pentru că pune în lumină „experienţa strămoşilor noştri", cum credea Alexandru Hasdeu, ci mai ales pentru că trădează caracterul extraprofan, sacru, al luptei şi războiului.
S-ar putea, fireşte, găsi o seamă de fapte etnografice pentru a fixa „originea magică" a acestei castităţi şi purităţi pe care „strămoşii noştri" le considerau necesare pentru a avea noroc în război. într-adevăr, la foarte multe „triburi sălbatice", războinicii — ca şi vînătorii sau

pescarii — trebuie să păstreze castitatea, de cîte ori pornesc într-o nouă expediţie. Castitatea, în ea însăşi, are o valoare magică. A fi cast înseamnă a suprima, într-un anumit sens, condiţia umană: înseamnă, în orice caz, a depăşi o stare profană. Cel dintîi, şi cel mai important instinct, este instinctul sexual. Suprimarea lui definitivă (ascetism) sau suspendarea lui temporară (castitate impusă de război, doliu, calamităţi etc.) — anulează condiţia umană. Omul cast concentrează un rezervor de „forţe magice", care fructifică orice acţiune în care se angajează. Dacă pleacă la pescuit sau la vînătoare, prada va fi bogată; dacă merge la război, va fi apărat de săgeţile duşmane, iar armele sale îşi vor atinge întotdeauna ţinta.
Dar, dincolo de aceste „origini magice" (uneori, contestabile) ale castităţii războinicului — se întrevede semnificaţia ei metafizică. Războinicul adevărat — *eroul* — depăşeşte şi el condiţia umană, întocmai ca şi preotul sau ascetul. Plecînd la luptă, războinicul iese din starea profană, depăşeşte valorile vieţii biologice, psihologice şi sociale în care se afla angrenat pînă atunci. Eroul, ca şi preotul, este un ins *care sacrifică.* Lumea greco-romană acordă războiului o valoare sacră; îl identifică, adică, unui *sacrificiu* ritual. Victorioşii erau bărbaţii care *sacrificau* vieţile duşmanilor; întocmai cum sacer-doţii sacrificau, pe altar, animalele necesare ritului. Dar acest *sacrificiu* nu poate fi realizat decît după prealabile purificări; altminteri, animalul jertfit rămîne pur şi simplu un animal înjunghiat. Deci, întocmai ca şi preotul care se pregăteşte de un sacrificiu şi păstrează o prealabilă castitate — iar în tot timpul ritualului este *purificat,* adică

izolat de orice stare profană — războinicul trebuie să păstreze, de asemenea, în tot timpul luptei (al „sacrificiului") puritatea rituală.
Dar asemănarea între războinic şi preot (pe un nivel superior, *erou* şi *sfînt)* este şi mai adîncă. Nu numai impuritatea (şi îndeosebi impuritatea sexuală) caracterizează condiţia umană, profană. Ci *şi pasiunea,* dorinţa, ura etc. Eşti „om" întru cît doreşti să se întîmple anumite lucruri în folosul tău; sau, cum spune *Bhagavad-Gîtă,* întru cît doreşti fructul faptelor tale *(phalatrişna).* Eroul, ca şi sfîn-tul, depăşeşte această *phalatrişna;* realizează, cum se spune, *phalatrişna vairăgya,* „renunţarea la fructul acţiunilor sale". Eroul, ca şi sfîntul, nu cunoaşte nici pasiunea, nici ura, nici dorinţa. El este „placid", „indiferent". Sfîntul nu urăşte nimic şi pe nimeni. Iar eroul nu-şi „urăşte" adversarul. Nu mai are nici un criteriu individual. Nu mai cunoaşte decît regulile obiective ale luptei — care corespund legilor obiective ale unui ritual. De aceea, „victoria" pe care o realizează eroul este o *stare,* nu un eveniment. Eroul e „victorios" chiar în timpul luptei şi rămîne victorios chiar dacă piere în bătălie. Tradiţia luptei ca un sacrificiu, în care războinicul împlineşte rolul sacrificantului sau al sacrificatului, s-a păstrat, cum am văzut, pînă în Moldova eroică. Şi s-a păstrat cu o uluitoare precizie: „mergi la război cu tot atîta sfinţenie cum mergi la primirea Sfintelor Taine". înţelesul frazei acesteia nu se leagă numai de puritatea rituală, ci şi de transformarea morală pe care trebuie s-o dobîndeşti plecînd la luptă.

La primirea Sfintelor Taine nu te duci numai „purificat", ci şi *îmblînzit;* te duci cu dragoste, uitînd cele omeneşti, depăşind orice element pasional. Aşadar, plecînd la război, trebuie să

uiți orice patimă. Nici un fel de ură sau de frică nu trebuie să tulbure mintea războinicului.

Plantele lui Jagadish Bose

Un vizitator la Institutul lui Sir Jagadish Bose din Cal-cutta se va întoarce seara acasă cu prodigioase impresii şi cu o problemă de filozofia culturii de meditat. închi-puiți-vă un imens laborator distribuit în jurul unui parc de melancolică frumusețe prin care se aleargă, libere şi blîn-de, căprioare. Poarta Institutului e înălțată în stil indian, cu o inscripție sanscrită şi o imagine în bronz a zeiței Sa-rasvati, protectoarea artelor şi științelor. In prima porțiune a clădirii, se află o magnifică sală de conferințe cu vitralii orientale şi cu tot confortul occidental. Dar ceea ce impresionează şi emoționează îndeosebi sînt laboratoarele; zeci de cămări albe, luminate şi aerisite, în care se îngrămădesc pe rafturi aparatele de inimaginabilă sensibilitate inventate de Jagadish Bose şi biblioteca de sticle afumate pe care s-au înregistrat mii de vieți şi de morți din cele trei regnuri.

Dar să vedem despre ce este vorba. Despre nimic altceva decît unitatea lumii organice şi inorganice, demonstrată şi justificată de cei patruzeci de ani de cercetări fi-zico-fiziologice ale lui Sir Jagadish Bose.

Veți spune: bine, dar lucrul acesta e un adevăr științific recunoscut şi popularizat pînă la truism. Exact; dar oare criteriile şi orientarea sînt aceleaşi în Europa şi în opera savantului indian? în Europa, unitatea lumii a fost obținută pe baza ei neorganică, inertă, moartă; lumea e una, întrucît toate fenomenele se pot reduce la o formulă cantitativă, chiar şi fenomenele vieții. Vă aduceți aminte de Loeb şi Felix le Dantec, care reduc viața organică la o mecanică, iar tropismele şi osmoza la simple procese fizico-chimice. E o identitate, întrucît participă la materie şi **e** condusă de legile ei. E o solidarizare cu partea inertă a lumii. Bose, dimpotrivă, obține această identitate prin *viață,* nu prin *moarte.* Experimentele lui dovedesc viața nervoasă în plante, iar nu viață vegetativă în animale; şi dovedesc capriciu şi libertate în atitudinea mineralelor *{mineral behaviour),* iar nu conduită minerală în viața plantelor. Observați că sinteza se obține cu alte elemente şi în altă zonă decît binecunoscutele şi zgomotos căzutele sinteze materialiste europene. Nu pretind a rezuma toate rezultatele științifice ale lui Jagadish Bose; ele se găsesc adunate în principalele volume *{Plant Response as a Means ofPhysiologicalInvestigation; Comparative Electrophysio-logy; Researches on the Irritability ofPlants; Life Move-ments in Plants, 2* voi; *Response in the Living and Nonli-ving* etc, etc), precum şi în excelenta monografie critică a prof. Patrick Geddes: *The Life and Work of Sir Jagadish C. Bose* (editată, ca şi volumele precedente, de Long-mans Green, London).

Ceea ce mă interesează în primul rînd în sinteza botanistului indian e metoda sa științifică şi imaginația lui

creatoare, înapoia căreia mă întreb dacă nu se află func-ționînd însuşi geniul imaginativ şi sintetic al conştiinței indiene. Bose, după admirabile lucrări asupra electricității şi magnetismului, se concentrează asupra fiziologiei plantelor, îndeosebi asupra sensibilității şi reacției lor la stimuli externi. Botaniştii europeni, în urma experiențelor fiziologiştilor germani Pfeffer şi Haberlandt, explicau sensibilitatea unei plante ca *mimosa* nu printr-o transmisiune nervoasă analogă cu cea a animalelor, ci printr-o simplă dezechilibrare momentană hidro-mecanică.

Nu acceptau un sistem de transmisie a excitației asemănător unei rețele nervoase. Bose dovedeşte, prin aparate extrem de sensibile (cel mai de seamă, *Resonant Recorder,* e acum întrebuințat în toate laboratoarele) identitatea *naturii* impulsului nervos la plantă şi la animal. Dovedeşte că plantele suferă de aceeaşi oboseală periodică întocmai ca animalele şi că pomii încep să doarmă la 12 p.m. şi se deşteaptă la 8 a.m. Arată că şi pomii sînt capricioşi şi refuză, în anumiți ani, să rodească; dacă îi bați însă, se îndreaptă şi a doua vară fac fructe din belşug.

Sînt arbori extrem de sensibili, care îşi strîng frunzele dacă îi baţi. In parcul institutului e un asemenea copăcel şi e o minune să vezi cum îşi strînge frunzele cînd îl pălmuieşti. Bose compară structurile glandulare ale anumitor plante cu glandele animale.
Dar cîte alte minuni nu poate vedea un vizitator răbdător în cămăruţele institutului din Calcutta. Iată aici *re-cord-u*, pe o placă fumurie, a unui muşchi de broască: urma punctată de acul împins de vibraţiile muşchiului are acelaşi ritm ca al unei plante excitate. Plăcile se pot com-

para. Iată apoi povestea scrisă pe placa fumurie a unei agonii vegetale: o *mimosa* intoxicată cu cloroform, apoi ucisă. Apropiată de o altă placă, document al agoniei unei broaşte, cu greu le-ai deosebi. Aceeaşi luptă lungă, încheiată tot aşa de spasmodic la plantă, ca şi la animal (acul cade deodată brusc, de la cinci centimetri la cîţiva milimetri). Descoperind taina vieţii arborilor, Sir Jagadish a executat ceva nemaipomenit: pentru transplantarea cîtor-va pomi la Calcutta, i-a adormit cu narcotice şi, asemenea pacientului condus inconştient pe masa de operaţie, i-a transplantat la locul cuvenit.
Nu mai puţin fascinante sînt experienţele lui asupra cristalelor şi mineralelor. Sînt minerale care se supără şi se împotrivesc transmisiei electricităţii, după cum sînt cristale care reflectă sau refractă lumina în raport cu buna sau reaua lor dispoziţie. Uzez termenii profesorului indian de fizică şi mare discipol al lui Sir Jagadish, care mi-a repetat experienţa aceasta de cîte ori am voit. El vorbea despre „pedepsirea" şi „îmblînzirea" unui mineral, despre „capriciul" unui cristal, despre „oboseala" fierului etc. Cu adevărat prodigioase sînt amintirile unei vizite la institutul lui Bose.
Dar e şi o problemă de filozofia culturii care se leagă de activitatea acestui botanist. Anume: de ce tocmai un savant indian şi numai un savant indian, deşi lucrînd în afara oricărei preocupări filozofice şi cu metode de pur laborator, izbuteşte să demonstreze unitatea vieţii, unitatea ritmului — şi nu în sens *behaviorist* sau materialist, ci *tocmai* în sensul înţelepciunii indiene de la *Vede* încoace? Pentru că *Vedele* şi întreaga literatură sanscrită poşte-

rioară repetă pînă la saţietate că „Totul e una; realitatea e una; oamenii o numesc cu multe nume."
Dacă Sir Bose ar fi fost un filozof şi ar fi construit un sistem de filozofie panteistă, l-am fi înţeles mai repede: căci filozofia nu e altceva decît organizarea şi justificarea experienţelor unei rase, unui timp sau unei culturi. Dar Bose nu e un filozof, nici un mistic; el nu priveşte contemplativ, nici nu reconstituie dialectic unitatea vieţii; el o experimentează şi o înregistrează în laborator, pe documente certe, aşa cum experimentau şi înregistrau tot în laborator savanţii occidentali ai decadelor trecute *fizica Vieţii.* Cu deosebire că, în loc de mecanică, Bose dovedeşte tocmai opusul ei: sensibilitate nervoasă, libertate, *personalitate.*
Oare şi ştiinţa depinde de un *Weltanschauung* rasial sau personal, aşa cum depin[d] arta, cultura şi filozofia? Căci sinteza lui Bose nu e altceva decît ilustrarea verificată a intuiţiilor indiene. Băgaţi bine de seamă cît de grave sînt concluziile care se pot trage de aici. Mirul n-ar mai fi atunci ceea ce savanţii antropologi ştiau că e, ci intuiţia unui adevăr: activitatea mistică n-ar fi simplă construcţie fantastică, ci experienţă concretă tradusă în concepte etc. Şi atunci ar însemna că, orice ar face un om, oricît s-ar încerca să se depersonalizeze (ca în ştiinţă), el nu poate rupe cercul de fier al conştiinţei sale rasiale.
Evident, dacă activează sincer şi consistent, dacă vrea să creeze (cum a creat Bose), iar nu să împrumute (cum au împrumutat atîţia alţi scienţiaţi indieni). Şi punctul de plecare al creaţiei ni-l mărturiseşte însuşi Bose: „Aceasta ştiu, că viziunea adevărului nu poate veni decît după

ce dispar toate izvoarele distracţiei şi mintea a atins maximul de seninătate şi e statică" (Discursul de inaugurare a institutului). Dar nu e aceasta condiţia cerută de întreaga filozofie indiană?

1932 Navigare necesse **est**

Nu prea ştiu ce înseamnă turismul şi nici nu-l cunosc experimental. Ştiu însă ce înseamnă călătoria de unul singur şi călătoria oarecum la întîmplare — şi despre aceasta sînt dispus să scriu. O fi agreabil să te adresezi unei societăţi de turism, să depui fotografia şi un teanc de bancnote şi apoi să te prezinţi într-o zi fixă, cu geamantanele la gară, şi să porneşti în lume după un itinerariu bine ştiut. Agreabil, şi se pare singura posibilitate de a mai ieşi din ţară în aceste triste timpuri de restricţii valutare şi război vamal. Eu am apucat însă alte timpuri — şi probabil că cei mai bătrîni ca mine au apucat chiar timpuri mai bune. Cînd azi te hotărai să pleci în Spania, mîine alergai după bani, şi poimîine erai confortabil aşezat la fereastra unui vagon de clasa a treia, cu toată lumea înaintea ta... în 1927, am stat trei luni în Italia şi ra-am întors prin Grecia şi Turcia, plecînd numai cu zece mii de lei. A fost cea mai frumoasă călătorie în Italia, căci aveam curajul săracului, descopeream cele mai pitoreşti hoteluri şi mîncam cele mai primejdioase meniuri.

Anumiţi oameni spun cu mîndrie: „Sînt un călător pasionat." Şi înţeleg foarte multe lucruri spunînd asta. Dar nu ştiu dacă înţeleg şi un lucru mai grav, mai solemn,

care mie mi se pare esenţial. Anume, lipsa de egoism a călătorului. Un adevărat călător nu numai că învaţă să judece altfel lumea şi să înţeleagă mai puţin egoist, să dorească mai puţine lucruri pentru sine. Aş pune prinsoare că o statistică ar dovedi că, din o sută de proprietari, nici douăzeci n-au trecut graniţa. Călătoria este cel mai aprig duşman al simţului proprietăţii. Poate faptului că de la treisprezece ani am colindat aproape toate colţurile ţării şi că de la cincisprezece ani am riscat în fiecare vară să mor într-o călătorie smintită — datorez eu sentimentul de nepăsare şi dispreţ faţă de orice fel de proprietate. Cred că lucrul e mult mai serios decît pare la prima vedere. Cel puţin în ce mă priveşte, ştiu că am fost foarte trist în ziua cînd am constatat că *am* ceva al meu: o bibliotecă, un birou, un pat, o masă. Aveam impresia că toate aceste lucruri *ale mele* mă fac mai inert, mai sterp, mai mediocru. Nu pot spune că mă simţeam mai fericit într-o cameră de hotel. Dar sînt sigur că aş fi mai fericit într-o casă cu desă-vîrşire străină, unde eu n-aş fi obligat să aduc decît hainele şi cărţile...

Nu vă grăbiţi să răspundeţi că această problemă a fericirii n-are nimic a face cu discuţia noastră. Sînt dintre acei oameni care cred că orice facem pe lumea aceasta ar trebui să aibă legătură cu problema fericirii. Cu atît mai mult călătoria, care e cea mai bună introducere în morală — şi ca atare cel mai sigur instrument pentru do-bîndirea fericirii. în fond, oamenii pleacă la drum ca să se uite pe sine, oricît de frumos ar suna maxima lui Kay-serling că „cel mai scurt drum către mine însumi este o călătorie în jurul lumii". A se uita pe sine: adică, a suspen-

da problematica acelui moment spiritual, a renunţa la tropismele şi automatismele vieţii de toate zilele, a ieşi din tine. De aceea nu prea are sens, şi este deci atît de exterioară, atît de nefericită o călătorie de dragoste, o pereche fericită care călătoreşte ochi în ochi şi suflet în su-flet. Oamenii aceştia nu pot ieşi din ei — sau ies amîndoi deodată şi se regăsesc împreună şi în faţa unei opere de artă, şi în faţa unui monument natural.

Unii oameni spun, cu oarecare melancolie în glas: „Evadările! imensităţile! Să pleci, să fugi, să fii fericit!" Melancolia aceasta pre- sau postambulatorie mi se pare de un gust detestabil. Nu trebuie să regreţi niciodată lucrurile pe care le-ai văzut. Nu trebuie să regreţi, mai ales, lucrurile pe care încă nu le-ai văzut şi pe care nu le vei vedea poate niciodată. Este o nostalgie umilitoare, feminină, care ne otrăveşte sufletul şi ne face să urîm oamenii şi locurile de lîngă

noi. Sau, şi mai grav, ne face să visăm prosteşte la lucruri care au trecut sau care încă nu s-au întîmplat. Farmecul şi valoarea călătoriei este spontaneitatea ei, este, mai ales, caracterul ei ireversibil. O călătorie este o experienţă unică, asemenea unui vis lung care nu se va mai repeta sau al unui număr care iese o dată la loterie, dar e aproape imposibil să mai iasă a doua oară. Majoritatea oamenilor care au călătorit mult duc permanent cu ei un regret suav. E absurd. Nu înţeleg ce se poate regreta. Călătoria nu e ca o petrecere cu amici, pe care o poţi repeta cînd vrei, în orice local de noapte, în orice oraş. Călătoria — prin simplul motiv că e o ieşire din tine, o renunţare provizorie la „personalitatea" ta — aparţine acelei dificile categorii de fapte omeneşti

care se numeşte „aventură". Şi e fără sens să regreţi sau să încerci să repeţi o aventură...

Există un anumit ritm în viaţa unui om, după cum există şi în marea viaţă de lîngă noi, a Firii. Ritm care ne obligă întîi la orgii şi apoi la viaţa de larvă. De ritmul acesta nu scapă nimeni din noi, şi nu scapă nici viaţa colectivă. Aţi observat cît de necesare, de biologice sînt orgiile în viaţa colectivă (saturnaliile, sărbătorile, acum în urmă revoluţiile), şi cît de precis sînt strecurate ele între lungi şiruri de zile cenuşii, zile de muncă oarbă, zile de larvă? Acelaşi lucru se observă şi în viaţa fiecărui om. „Momentele fantastice" sau orgiastice sînt indispensa-bile; şi ele apar întotdeauna între perioadele de muncă, de efort continuu. Călătoria, alături de alte multe funcţiuni, împlineşte şi această funcţiune fantastică, necesară ritmului vieţii umane. Civilizaţia continentului alb a putut creşte sublimînd în forme tot mai puţin nocive această necesitate orgiastică a omului şi a mulţimilor. De la orgiile bahice sau saturniene s-a trecut la luptele de tauri, la sărbătorile cîmpeneşti şi acum în urmă la manifestările grandioase organizate de fascişti, comunişti sau hitlerişti. Aceeaşi necesitate orgiastică s-a sublimat şi din punct de vedere individual. Oamenii citesc azi romane detective, se îmbată sau dansează pînă la epuizare în anumite zile ale săptămînii — ca să poată lucra ca nişte larve în restul timpului. Altădată, aceiaşi oameni îşi răpeau femeile, se omorau între ei sau beau şi jucau (motivul acesta de eliberare a rămas acelaşi) — ca să-şi poată satisface instinctul orgiastic.

Călătoria ar putea da un ajutor efectiv pentru satisfacerea acestui ritm care conduce şi omul, şi viaţa colectivă, şi viaţa cosmică. Iar o condiţie esenţială este să acordăm călătoriei caracterul de moment fantastic, orgiastic, ireversibil — şi, mai ales, ca acestui moment de aventură şi ieşire din sine să-i corespundă neapărat o lungă perioadă de larvă, de muncă oarbă şi continuă. Altminteri, sfărîmăm ritmul şi ajungem vagabonzi...

Cărţi pascale
sau despre necesitatea unui manual al perfectului cititor

Lectura este, pentru omul modera, un viciu sau o osîn-dă. Citim ca să trecem examenele, să ne informăm sau citim din profesiune. Mă gîndesc însă că lectura ar putea implica şi funcţii mai nobile, adică mai fireşti. Ar putea, de pildă, să ne introducă în anotimpuri, să ne reveleze ritmurile din afara noastră (şi din care noi am ieşit prin prostie sau prin ignoranţă). Primăvara sau solstiţiul de vară sînt fenomene cosmice pe care le experimentăm biologic şi sentimental; adică fără voia noastră, obscur, mai mult sau mai puţin la întîmplare. Misterul marii deşteptări vegetale îl simţim fiecare din nou, fireşte. Dar cît de semnificativă ar ajunge această simţire dacă i-am putea descifra emblemele, simbolurile, sensurile ei universale, absolute!

Există, fără îndoială, poeme scrise în felurite limbi pe care, dacă am şti cînd şi cum să le citim, am pătrunde mai

efectiv în Primăvară. Lectura ar putea ajunge aşadar o tehnică prin care omul ar învăța ritmurile şi anotimpurile. Am intra în primăvară cu o anumită carte; am medita în Săptămîna Luminată pe altă carte; Noaptea de Sînziene (24 iunie) ne-ar găsi adunați, viguroşi, înălțați de paginile unei cărți solare. Mica noastră bibliotecă de cărți esențiale ar fi, de fapt, un Calendar interiorizat. Lectura şi-ar regăsi funcția ei primordială, magică; de a stabili contactul între om şi cosmos, de a aminti memoriei scurte şi limitate a omului o vastă experiență colectivă, de a lumina Riturile.

Iată, de pildă, aceste două săptămîni pascale. Ele ar putea fi prilej nu numai de lecturi facile, odihnitoare. Am putea citi şi asimila pagini care să ne ajute să creştem, să înaintăm, să ne ajute, adică, să absorbim toată revelația cosmică şi teologală a acestor paisprezece zile, care au despicat cîndva istoria în două. Am putea citi cu inima mai deschisă Evangheliile; dar şi altceva, texte care circulă mai greu pentru că n-au trecut niciodată dincolo de cercul specialiştilor. Texte de care nu ştim nimic, pentru că nu ne-a vorbit nimeni de virtuțile lor contemplative.

Dar nu numai în cazul cărților pascale se vădeşte ignoranța noastră. Ne lipseşte în general un „Manual al perfectului cititor", în care atît neofitul, cît şi omul matur ar putea găsi acea informație de ordin intim pe care nu i-o dau nici enciclopediile, nici tratatele. Citim la în-tîmplare, ce cărți ne cad în mînă sau ce găsim la părinți, la amici, la liceu, la bibliotecă. Citim pe Dostoievski înainte de Victor Hugo şi pe Gide înainte de Renan. Ne trezim la vîrsta cînd viciul acesta trebuie moderat, fără a fi

cunoscut anumite cărți mari ale adolescenței şi ale primei tinereți. Nu numai „cultura" noastră rămîne incompletă, fragmentară, fracturată — dar şi experiența sufletească, ceea ce e mult mai grav.

Un „Manual al perfectului cititor" ar putea evita toate aceste neajunsuri, toate aceste pierderi de timp inutile şi aceste grave lacune. S-ar găsi acolo liste de cărți pe vîr-ste, pe temperamente, pe anotimpuri. Cărți care trebuie citite de un adolescent, de pildă, de un îndrăgostit sau de un vînător. Cărți pentru toamnă, pentru Noaptea Sfîntu-lui Andrei, pentru Săptămîna Luminată, pentru solstițiul de vară. Există o armonie între fenomenele cosmice şi etapele sufletului pe care foarte puțini dintre noi o descoperă la timp. Avem „Antologia toamnei", dar nu avem informații precise despre tehnica prin care „toamna" poate fi meditată, interiorizată şi eliminată cînd emoția ei ne copleşeşte.

Mă gîndesc că acelaşi „Manual" ar putea cuprinde şi informații mai puțin severe. De pildă, ce trebuie să citeşti cînd eşti trist, sau obosit, sau în vilegiatură; sau cînd vrei să stimulezi pe cineva, să-i redai forțele sufleteşti risipite stupid etc. Avem zeci de mii de formule farmaceu-tice, de tonice, de siropuri şi mai ştiu eu ce — dar nu s-a gîndit nimeni să folosească tehnic această colosală energie sufletească, latentă în cărți. Literatura poate însemna un stimulent uriaş. Cunosc cel puțin o duzină de tineri care şi-au întărit sufletele zdrențuite de adolescență prin lectura *Omului sfîrşit* al lui Papini. Nu e vorba nici de morală, nici de pedagogie; poate că nu e vorba nici de igienă spirituală. Ci numai de tehnica prin care omul modern

ar putea folosi izvoare necunoscute de energie şi de contemplație, tehnica armonizării sale cu anotimpurile, cu revelațiile.

„Nu mă interesează..."

Comentînd o observație a dlui Camil Petrescu, tînă-rul scriitor Pericle Martinescu a scris un articol despre moartea polemicii. într-adevăr, foarte puțini din generația actuală se mai ocupă cu activitatea polemică. „împunsăturile" şi „poantele" au rămas, alături de calambur şi bîr-feală, între zidurile cafenelei. îmi este perfect egal ceea ce se spune despre mine; formula aceasta, mărturisită sau nu, rezumă atitudinea majorității „tinerilor" față de critici şi detractori.

Profesorul Nae Ionescu îmi spunea că aproape nu-l mai interesează critica oamenilor care nu cred ca el. Evident: gîndeşti pe problemele tale, pe experienţele tale; gîndeşti ca să depăşeşti o durere sau să limpezeşti o confuzie. Nu gîndeşti ca să *convingi* pe altcineva. Dacă acel cineva pleacă de la aceleaşi experienţe şi e cuprins de aceleaşi drame — te va urmări şi te va înţelege. Altminteri — „nu mă interesează..."

Formula aceasta ar părea, la cea dintîi vedere, barbară şi cinică. Nu este nici una, nici alta. Este formularea unei atitudini foarte obiective, foarte cuminţi. Sînt contemporan cu atîtea manifestări spirituale, culturale şi sociale şi a fi *contemporan* înseamnă a le cunoaşte şi a da seamă de ele. Dar mai există şi un altfel de contemporaneitate: o contemporaneitate subiectivă, *calitativă.* Adică: nu mă interesează decît faptele semnificative şi substanţiale *pen-*

tru mine, evident. Este un fel de *alegere,* de selecţie personală, din toate faptele şi semnificaţiile contemporane. Restul le observ şi le înregistrez — dar nu lupt contra lor, nu-mi pierd vremea polemizînd.

Polemica presupune nu numai o mare pasiune pentru un adevăr — dar şi mult timp liber. Se pare că însăşi concepţia „timpului" s-a modificat, pentru o anumită parte din elite. Foarte puţini sînt aceia care mai cred într-o scurgere infinită de vreme, într-un timp etern, în care va avea loc o continuă evoluţie, un infinit progres. Tinerii se apropie acum de o concepţie apocaliptică a timpului. Unii cred că ciclul actual de civilizaţie se sfîrşeşte; alţii cred că se apropie de o eră nouă socială; alţii trăiesc în panică. Mîine, totul se poate schimba — sau poate pieri totul. Mai este oare timp de polemică, de discuţie, de controversă şi calambur?

Aproape că nu mai e timp pentru critică. Au început oamenii să înţeleagă că nimic nu s-a creat în istoria omenirii prin *critică.* Istoria nu înregistrează decît *creaţia,* afirmarea. O generaţie care e obsedată de creaţie fireşte că va trece indiferentă alături de foarte multe lucruri. Nu este vorba numaidecît oe o creaţie artistică sau filozofică, de o proiectare în afară de forme şi gînduri personale. *Creaţia* înseamnă în primul rînd echilibru, stil, orga-nicitate, fertilitate. Bănuiesc că nici o generaţie n-a fost mai obsedată de această creaţie organică a propriei sale vieţi — decît este generaţia noastră. Am observat că foarte puţini scriitori tineri sînt fascinaţi de opera lor literară, de meseria scrisului. Scriitorul de altădată era aproape un maniac. Trăia boema, scria pe unde apuca, vorbea

numai de literatură, avea idoli literari. Tinerii scriitori de astăzi au cu totul alte obsesii; în primul rînd, obsesia propriei lor vieţi, pe care nu vor s-o piardă sub formule sau s-o înece în confort. Aproape toţi au preocupări extralite-rare: metafizică, etică, viaţă socială. Sînt foarte prudenţi faţă de viaţa lor: încearcă să-şi creeze suprema capodoperă din această viaţă. Este ceea ce s-a numit, în grabă, *autenticitate.* în fond, este numai obsesia stilului de viaţă, stil organic, personal, viu.

Astfel stînd lucrurile, este uşor de înţeles de ce majoritatea tinerilor, fără a fi cinici sau barbari, răspund adeseori: „nu mă interesează". Este foarte greu de dovedit ceva cu idei. Este infinit mai uşor de dovedit prin creaţie, prin opere. Balzac a fost de nenumărate ori ridicol, dar cea mai penibilă scenă din viaţa lui a cunoscut-o atunci cînd a încercat să explice cafenelei de ce a scris *L 'enfant maudit.* Nu discutaţi serios decît cu cei care, în prealabil, vă acceptă ideile. Pe ceilalţi ascultaţi-i, înregistraţi-i — şi salutaţi politicos.

Despre destinul romanului românesc

Nu-mi propun să încerc o definiţie a romanului. Dar este incontestabil că — în timp ce în nuvelă predomină *întîmplările,* iar în dramă, ciocnirile — romanul este o carte cu oameni. Se poate scrie un roman fără întîmplări şi fără conflicte. Este suficient să trăiască, acolo, un sin-gur om. Romancierul e liber să-şi aleagă oamenii pe care îi creează din orice zonă; ei pot fi geniali şi exaltaţi, ca

în *Louis Lambert,* sau primitivi şi telurici, ca în *Rodul pămîntului* al lui Knut Hamsun. Recitiţi *Louis Lambert;* este un roman aproape fără întîmplări. O carte în care trăieşte un singur om, cu care nu se întîmplă nimic pînă aproape de sfîrşitul romanului; iar mai mult de jumătate din paginile cărţii sînt ocupate cu reflecţii mistico-antro-pologice, cu fragmente filozofice, cu scrisori exaltate. Şi, cu toate acestea, *Louis Lambert* rămîne printre cele mai bune cărţi ale lui Balzac şi trebuie numărată întotdeauna printre capodoperele romantismului, deşi Balzac nădăjduia — în timpul cînd a scris-o — că a depăşit romantismul...
Fireşte, este preferabil ca personajele unui roman să fie oameni remarcabili. O carte cu personaje care justifică demnitatea omenească este în acelaşi timp o carte care înalţă demnitatea literaturii unde ea a fost scrisă. Cu cît o literatură se poate mîndri cu mai multe *tipuri,* cu mai multe personaje în care drama existenţei se desfăşoară în toată plinătatea ei, cu atît această literatură se înalţă. Ne amintim romanul francez prin Goriot, Madame Bo-vary, Julien Sorel sau Manon Lescaut. Ne amintim romanul rusesc prin Anna Karenina sau Raskolnikov. O literatură în care romanul n-a prea înflorit, cum e bunăoară literatura italiană, nu se leagă în amintirea noastră de nici un personaj. De abia dacă ne aducem aminte de Renzo sau Zeno...
Eu nu prea cred în romanul social, în romanul polemic sau manifest. Avem destule documente de istorie literară la îndemînă ca să nu ne mai lăsăm păcăliţi de modă. După Revoluţia Franceză, s-a făcut multă literatură socială,

s-au scris sute de romane proletare, cu preoţi şefi de tîl-hari, cu viconţi sadici, cu muncitori şi ţărani însufleţiţi de cele mai nobile sentimente — şi n-a rămas nimic din toate aceste opere bine intenţionate. Sau, dacă am încerca să privim mai bine lucrurile, a rămas romanul în fas-cicole, roman într-adevăr pe înţelesul tuturor. A încercat şi Balzac să facă roman social şi a izbutit numai întrucît a creat *tipuri,* a creat oameni excepţionali. Cel mai bun roman comunizant este *Le sang noir* al lui Guilloux; roman care întrece cu cîteva trepte producţia contemporană franceză prin acel extraordinar Cripure, personaj cu de-săvîrşire autonom, faustic, care trăieşte lamentabil o grandioasă conştiinţă teoretică a lumii. Dacă putem să dăm vreun sens termenului de „roman comunizant" (căci romanul social sau proletar înseamnă, probabil, cărţi cu teză polemică sau cărţi accesibile tuturor şi, dacă se poate, anticapitaliste; ceva asemănător romanelor în fascicole), sensul n-ar putea fi decît acesta: carte cu oameni noi, oameni străbătuţi de conflicte mai profunde, oameni mai liberi şi mai tragici. Şi în Malraux, şi în Guilloux întîlnim asemenea oameni care trăiesc drame excepţionale, tocmai pentru că au o excepţională capacitate de libertate şi de suferinţă. Dar aceste personaje posedă o grandioasă conştiinţă teoretică a lumii. Aşa cum au avut personajele lui Dostoievski şi ale lui Proust. Capacitatea de libertate şi de suferinţă, conştiinţa unui destin sau spaima de moarte, de ratare — acestea sînt rădăcinile spirituale şi ale lui Lambert, şi ale lui Kirilov, şi ale lui Proust...
Romanul românesc, trebuie să recunoaştem, nu străluceşte prin *personaje* excepţionale, prin oameni care pot

deveni mituri (aşa cum a devenit un Grandet sau un Ras-kolnikov). Abia dacă putem număra pe degete personajele de seamă ale romanului românesc. Eu unul nu încerc s-o fac. în orice caz, numai de vreo cincisprezece ani încoace s-au scris romane cu personaje vii, adică perfect create. înainte, existau scheme, tipuri automatizate (genul *Dan* etc), împrumutate de-a gata din mentalitatea vremii. Din nefericire, cel mai puternic romancier al nostru, Liviu Rebreanu, ne-a dat prea puţin *tipuri.* Marele său talent mişcă mai repede mulţimile, pămînturile, satele, în

afară de Ion, nu văd alt personaj-mit în romanele magnifice ale lui Liviu Rebreanu.
Romanul românesc, care se află astăzi într-o uluitoare şi revoluţionară depăşire de sine, va triumfa definitiv cînd va izbuti să impună literaturii universale măcar două-trei personaje-mituri. (Nu e vorba de un „tip", avar, amant, gelos etc. — ci de un personaj care să participe cît mai total la drama existenţei; să aibă destin, să-l doară carnea, să ştie lupta cunoaşterii etc.)
Un popor — prin folclorul şi prin istoria lui — creează mituri. O literatură — mai ales prin epica ei — creează personajele-mituri. Forţa creatoare a unui romancier constă în primul rînd în capacitatea sa de a crea oameni — oameni noi şi mulţi. Nu simplă reproducere de „personaje" (tatăl bun, tatăl pervers, femeia vinovată, fiul risipitor, fecioara înşelată etc.) — ci creaţie de oameni noi, adică de oameni care participă la eforturile de cunoaştere ale contemporaneităţii.
Personajele romanului românesc sînt lipsite încă — în imensa lor majoritate — de o conştiinţă teoretică a lumii. (Să notăm una din puţinele excepţii: Fred, din *Patul*

lui Procust.) Tot aşa, sînt lipsite de o conştiinţă a propriului lor destin. Nu ştim dacă există în literatura românească un singur personaj care s-a sinucis din disperare sau din simplă dramă metafizică. Sînt multe însă care s-au sinucis din dragoste, sau din plictiseală, sau de foame. In romanul românesc, nu există nici un mistic, nici un exaltat, nici un cinic. Drama existenţei nu se coboară pînă la rădăcinile fiinţei. Personajele româneşti sînt încă departe de a participa la marea bătălie contemporană care se dă în jurul libertăţii, a destinului omului, a morţii şi a ratării.

Profani

Ceea ce nu înţeleg prea bine la contemporanii mei este indignarea lor împotriva *profanilor,* împotriva amestecului acestora în judecarea unor realităţi pe care nu le cunosc. Bunăoară, o sumă de oameni inteligenţi protestează atunci cînd un *profan* intervine în viaţa artistică a unei ţări, criticînd anumiţi scriitori pe temeiuri morale şi respingînd anumiţi poeţi pe temeiuri gramaticale sau lexicale. Nu mă miră această solidarizare a artiştilor împotriva unui profan care încearcă să le dea lecţii plecînd de la alte criterii decît cele artistice. în fond, este vorba aici de un admirabil instinct de conservare spirituală; artiştii şi cunoscătorii tehnicilor artistice înţeleg prea bine autonomia valorilor artistice ca să nu se apere cu vehemenţă împotriva celei mai grave confuzii: *confuzia planurilor,* confuzia între artă şi morală, bunăoară, sau între poezie şi gramatică. Dar aceiaşi artişti şi cunoscători

ai tehnicilor artistice se fac şi ei vinovaţi — în alte împrejurări — de acest păcat al confuziei planurilor. Nu sînt mulţi ani de cînd cîţiva dintre luptătorii de astăzi împotriva profanilor în artă se amestecau, ca profani, în alte probleme ale vieţii spirituale; bunăoară, în mistică, metafizică şi dogmă. Nu îmi aduc aminte să fi existat vreun critic care să militeze *calificat* împotriva misticii sau metafizicii; care să fi avut, adică, o cultură metafizică desă-vîrşită, o bună documentare istorică şi, mai ales, o intuiţie exactă a acestor realităţi suprasensibile.
Cînd un necalificat, un „profan", se amestecă în judecata unor realităţi pe care le cunoaşte imperfect sau pe care nu le poate intui, se face vinovat de gravul păcat spiritual al *confuziei planurilor.* Dar păcatul acesta există şi trebuie subliniat în toate domeniile spiritului, nu numai în domeniul artei sau al moralei. Intervenţia profanului aduce după sine, întotdeauna, o confuzie de valori. Cum cultura europeană trăieşte sub semnul profanului de multe sute de ani (iluminismul, pozitivismul, marxismul, freudismul, rasismul, istoricismul) — confuzia aceasta o suportăm aproape cu toţii, fără să ne mai indigneze. De aceea, mi se pare ciudată (într-un anumit sens, de sine contrazicătoare) atitudinea unora dintre contemporanii mei care protestează cînd un grămătic sau un medic judecă opera de artă şi nu protestează atunci cînd un critic literar, un medic sau un erudit judecă o metafizică, o mistică sau o dogmă.

Ni se va răspunde: asta înseamnă că numai un mistic este îndreptăţit să judece o experienţă sau teorie mistică şi numai un om care crede e calificat să-şi spună cuvîntul

asupra unei credinţe. într-adevăr, aşa ar trebui să fie. Nu poţi judeca o realitate spirituală decît cunoscînd-o; şi n-o cunoşti, decît contemplînd-o în planul ei de existenţă. Nu poţi judeca o operă de artă decît cunoscînd-o, contemplînd-o estetic. O poţi accepta sau o poţi respinge — dar trebuie s-o cunoşti întîi, s-o *iubeşti* în prealabil. Iubind poezia, poţi contempla poemele şi eşti calificat să judeci un poet. Iubind realităţile suprasensibile (adică *crezînd* în existenţa şi autonomia lor), poţi judeca, poţi primi sau respinge o metafizică, o dogmă sau o experienţă mistică. Trebuie să fii — şi într-un caz, şi în celălalt — *calificat;* să nu confunzi planurile, să nu fii profan. Cu alte cuvinte, trebuie să crezi în *existenţa* realităţii pe care o judeci şi în *autonomia* ei spirituală...

Asemenea afirmaţii, fireşte, au foarte puţine şanse să convingă pe cineva. Nici nu sînt scrise, de altfel, cu intenţia de a convinge. Dar este întotdeauna interesant de observat intervenţia tot mai accentuată a profanului în viaţa spirituală şi culturală a Europei. Acum două-trei veacuri, confuzia planurilor se împlinea pe niveluri înalte; era atunci vorba de teologie şi filozofie, de dogmă şi ştiinţe naturale (termenul acesta, fireşte, este folosit aici cu sensul pe care l-a avut de la Renaştere pînă la Linne). începînd cu secolul al XFX-lea, „confuzia planurilor", intervenţia profanilor a căpătat o amploare şi o vulgaritate de coşmar. Valorile spirituale au fost confundate pe niveluri din ce în ce mai joase; gîndirea cu creierul, geniul cu nebunia, sfinţenia cu sexualitatea, arta cu coprofilia, spiritualitatea cu lupta de clasă, cultura cu sîngele poporului care a creat-o etc. Această „îngroşare" şi vulgarizare a intervenţiei pro-

fanilor, a necalificaţilor corespunde, de altfel, structurii secolului al XlX-lea; secol care cerceta validitatea oricăror realităţi numai pe criterii senzoriale.

Chiar şi atunci cînd a voit să reafirme nemurirea sufletului, secolul al XlX-lea a avut nevoie de criterii senzoriale, de „probe"; dovadă, spiritismul, cea mai vulgară şi „îngroşată" concepţie a nemuririi pe care a creat-o vreodată omul.

Superstiţii

Uneori, etimologiile pot salva un cuvînt restaurîndu-i sensul iniţial, nobil. *Superstiţie* derivă, desigur, de la *su-per-stat (superstitionem, superstare)* „ceea ce stă deasupra", ceea ce rămîne în curgerea nesfirşită a vremii. Folcloriştii italieni pot vorbi şi de *sopravivenze,* referindu-se la acele obiceiuri sau idei populare care le-au dat, cînd-va, naştere. Sensul „superstiţiei" este totuşi mai bogat şi mai „nobil" decît al acestui cuvînt italienesc, *sopravivenze.* Nu e vorba despre o formă care supravieţuieşte pur şi simplu, ci de o idee sau de un ritual care „rămîne deasupra" istoriei. Nu supravieţuieşte o generaţie sau două, sau cîteva sute de ani, ci *stă deasupra timpului;* ca o normă etern valabilă, ca un Principiu, ca un Simbol.

Fireşte, nu toate „superstiţiile" au acest caracter su-pratemporal. Nu în orice idee sau ritual care a „rămas" se răsfrînge intuiţia primordială a normelor, a principiilor fundamentale, metafizice (lumină şi întuneric, moarte şi înviere, centrul, polul etc). Multe „superstiţii" au o origine „istorică", locală, umană; şi ele sînt utile, în acest caz, ştiinţelor profane (sociologia, istoria, folclorul), iar

nu simbolicii şi metafizicii. Acest fel de superstiţii poate fi corect numit *sopravivenze;* ele sînt documente referitoare la viaţa unui grup uman sau la istoria unei anumite regiuni. Deşi în chiar această viaţă locală intervin de cele mai multe ori scheme teoretice cu mult mai vechi şi de un alt „nivel". Bunăoară, legendele create în jurul lui Alexandru cel Mare au asimilat elemente din miturile zeilor şi ale eroilor. Cavalerul Gozon de Dieudonne, care a ucis

„balaurul" din Rhodos, a fost „eroizat" după toate regulile mitului şi un anumit fapt istoric, local, s-a transformat în conştiința populară într-o nouă versiune a străvechiului mit: Eroul şi Balaurul.
Ținînd seama de toate aceste „legi ale fantasticului", se poate ajunge, după credința noastră, la izolarea acelor „superstiții" care nu au nimic „istoric" în ele, ci sînt într-adevăr „rămase deasupra", din timpuri imemorabile, (într-o carte de apropiată apariție, *La Mandragore. Essai sur Ies origines des legendes,* am încercat să demonstrăm şi să ilustrăm validitatea acestei metode.) Ochiul sceptic al profanului nu va avea dreptul să respingă în bloc imensul *Corpus* al „superstițiilor". Aici sînt păstrate intuiții şi simboluri care preced[ă] chiar „istoria" şi a căror coerență ne îndreptăţeşte să vorbim de o „logică a simbolului", după ce alții au vorbit de metafizica lui.
Veşmînt şi simbol
Ați văzut vreodată o fîşie de *batik,* unul din acele costume sumare purtate în Java? Sînt pînze multicolore, cu desene complicate, labirintice. Nici un ochi european nu

ar putea descoperi deosebiri prea mari între mai multe fîşii de *batik,* în afară, fireşte, de culorile dominante; un costum pare galben, altul roşu şi aşa mai departe.
Şi, cu toate acestea, fiecare fîşie de *batik* îşi are semnificația ei precisă. Desenul acela labirintic vorbeşte ochiului unui javanez mai mult decît o pagină întreagă de descripție. Fiecare semn este un simbol. Un javanez îşi dă îndată seama ce fel de om este trecătorul din fața lui: dacă e bogat sau sărac, dacă e de la munte sau de la mare, ce meserie au avut părinții lui, cine este logodnica lui etc. îşi dă seama chiar de lucruri mai intime, dacă îi cercetează cu atenție costumul, căci simbolismul vestimentar nu ascunde nimic. îşi dă seama bunăoară *unde se duce* trecătorul din fața lui: la o logodnă, la o afacere, la o petrecere. Toate „ocaziile", toate „evenimentele" sînt înscrise în labirinturile acelea policrome. Omul nu vrea să ascundă nimic — căci el, prin costumul special pe care îl poartă în acea zi, se integrează într-o anumită ordine supraindi-viduală. Şi toate simbolurile, emblemele, alegoriile înscrise pe o fîşie de *batik* nu au alt sens decît de a integra continuu pe individ într-o ordine care îl transcende. în acelaşi timp, simbolica aceasta fiind cunoscută *tuturor* membrilor comunității, ea face posibilă o *comuniune* perfectă şi firească. Aproape că nu mai e nevoie de „prezentare", de „introducere", cum spun foarte exact englezii cînd e vorba să facă cunoştința a doi oameni. Simbolismul vestimentar vorbeşte de la sine — şi vorbeşte *tuturor,* unui copil, ca şi unui bătrîn, unui savant, ca şi unui țăran.
Cu alt prilej, am vorbit despre simbolica jadului în cultura chineză. Brățările de jad, cu anumite culori, anumite

forme, alcătuite din pietre care se lovesc într-un anumit ritm şi produc anumite sunete —joacă acelaşi rol pe care îl au veşmintele de *batikm.* Java. Ele fac cunoscut — simplu, firesc, fără „sublinieri" — rangul social, situația financiară, intențiile şi vîrsta aceleia care poartă brățara cu pietre de jad.
Nu există „secrete" personale —*privacy* — într-o societate întemeiată pe baze tradiționale. Şi nu există „secrete", pentru că toate gesturile omului au o semnificație care preced[ă] şi îl depăşeşte. După cum în Orient alimentarea, acest gest atît de brutal şi de profan, devine şi el un *ritual* — îşi capătă adică o semnificație, o valorificare dincolo de funcția organică —, tot aşa celelalte gesturi umane se integrează într-o ordine care transcende nu numai individul, dar transcende şi societatea. Pentru că, dacă individul este integrat în societate prin mii de „ritualuri permanente" — societatea, la rîndul ei, este integrată ordinii cosmice. Omul culturilor tradiționale *nu este singur,* dar asta nu înseamnă că el nu e singur în societate (cum se încearcă prin civilizațiile occidentale luciferice); înseamnă că nu e singur în Cosmos. Şi

lucrul acesta este mult mai prețios. Astfel de oameni nu au „secrete" — pentru că nu au nevoie de ele. Ei trăiesc, organic, legați de marele mister al Cosmosului.

Clipa din urmă...

Secolul al XlX-lea a fost, cum se spune, secolul istoriei, secolul [al] XX[-lea] este secolul sociologiei şi al etno-

grafiei, ştiinţe prin excelenţă istorice. E de remarcat că, de o sută de ani încoace, eforturile gîndirii occidentale converg către aceeaşi ţintă: să cunoască şi să explice *trecutul.* „Trecutul" cosmosului şi al planetei noastre, evoluţia speciilor, originea raselor şi a popoarelor, obîrşia şi evoluţia limbilor, etapele instituţiilor sociale, istoria religiilor etc. Toate ştiinţele umaniste — de la artă şi literatură, pînă la etnografie şi folclor — s-au integrat disciplinei istorice. De fapt, „progresele" realizate în fiecare din aceste domenii se datoresc în primul rînd aplicării „metodei istorice". Să ne amintim, bunăoară, cazul etnografiei, care nu a devenit ştiinţă decît în clipa cînd a introdus în studiul civilizaţiilor primitive criteriul istoric. Cine s-ar fi gîndit, în secolul al XVIII-lea, să scrie o *Istorie a societăţii melaneziene,* aşa cum a scris Rivers în 1914? Pe vremea cînd Voltaire şi Montesquieu scriau despre „primitivi" şi „orientali", popoarele acestea erau date de exemplu Europei tocmai prin lipsa lor de „istorie". Enciclopediştii, ca şi romanticii, considerau popoarele extra-europene ca un grup de aşezări umane „pure", originare, dincolo de istorie şi devenire, păstrînd veacuri de-a rîndul „civilizaţia" lor naturală, necoruptă de războaie religioase şi injustiţie socială. Etnografia modernă, cu un Rivers şi Graebner, descoperă „istorie" chiar în viaţa celui mai neînsemnat trib australian. Secolul [al] XX[-lea] a învăţat să aplice metodele istoriei mai ales în domenii în care lipsesc ceea ce se numeşte „documente istorice" (monumente, inscripţii, texte). Etnografia şi preistoria fac să vorbească un arc, un instrument de pescuit sau un desen cu aceeaşi precizie cu care o cronică sau zidurile unei

cetăţi mărturisesc vicisitudinile unui popor. De aproape o sută de ani, conştiinţa europeană descoperă trecutul, etapă cu etapă. La mijlocul secolului al XlX-lea, au început să reapară sub ochii europenilor ruinele civilizaţiilor îngropate de mii de ani şi uitate pînă şi cu numele: Egiptul, Troia, Babilonul, Susa, Knossos; apoi Elamul, Iudeea, Sumerul, cultura hitită, indiană, iraniană; apoi Asia centrală şi cetăţile deşertului Kathai; apoi Doura-Eu-ropos şi Ugarit. Lista nu e completă şi nici n-are intenţia să fie. Dar niciodată omenirea n-a avut, simultan, conştiinţa trecutului ei — de la preistorie la Evul Mediu şi de la „primitivi" la societăţile desăvîrşite ale Renaşterii — aşa cum a dobîndit-o Europa în ultima sută de ani. Cu o imagine brutală, s-ar putea spune că Europa *vizionează* de cîtva timp toate etapele istoriei ei şi ale trecutului omenirii în general. Tot ee *di fost* cîndva, tot ce a *trăit,* tot ce a dat vreodată un sens existenţei — conştiinţa europeană înregistrează şi filmează pentru sine. S-ar putea spune că, întocmai după cum în ultimele clipe ale vieţii sale un individ îşi retrăieşte întreaga existenţă, pînă în cele mai mici şi mai neînsemnate amănunte — tot aşa Europa vizionează astăzi, în teribila sa agonie, toate etapele vieţii istorice ale omenirii, din cele mai vechi timpuri şi pînă în prezent. Europa, lumea modernă îşi mai aminteşte încă o dată întreaga sa viaţă, înainte de a som-bra definitiv. Chiar acei optimişti care nu cred într-o apropiată năruire totală a culturii europene sînt siliţi să recunoască cel puţin un lucru: că lumea actuală trăieşte un sfîrşit de ciclu. Că, orice s-ar întîmpla după viitorul cataclism, formele de viaţă şi de gîndire europeană, create

de Renaştere şi revoluţiile industriale şi sociale care i-au urmat, vor fi definitiv îngropate, depăşite.

Ajunsă la acest sfîrşit de ciclu, conştiinţa europeană retrăieşte, ca un film mental, istoria universală. Poate că s-ar putea explica prin acest fenomen o seamă de manifestări ciudate ale timpului nostru (legătura între numărul catedrelor de istorie şi deficienţa natalităţii, în Franţa; încercarea Germaniei hitleriste de a lichida obsesia istoriei şi crearea miturilor preistorice, a „fenomenelor originare" rasiste etc).

„Mort în viaţă"

în Annam, este obiceiul ca bătrînii, îndată ce-şi simt sfîrşitul, să dea un banchet funerar familiei, ca şi cum ar fi murit deja. în cazul cînd bătrînul îşi revine şi continuă să trăiască, e considerat, din punct de vedere juridic şi social, *mort.* Soţia lui e văduvă, copiii lui sînt orfani; nu poate lua parte la ritualuri, decît în măsura în care morţii sînt acceptaţi să fie prezenţi, în anumite ceremonii.

în India, se întîlneşte o credinţă similară. Este aşa-nu-mita *sampradăna:* bătrînul, simţindu-şi sfîrşitul apropiat, îşi transmite fiului întreaga lui „persoană" psihomentală. în *Upanişade,* se găseşte admirabil descrisă această ceremonie. Bătrînul aşază pe fiul său în aşa fel, încît mîna lui să-i atingă mîna, piciorul lui să-i atingă piciorul etc. Apoi, începe ritualul propriu-zis. „îmi pun ochiul în tine", spune bătrînul. „îţi iau ochiul tău", răspunde fiul. Şi aşa mai departe. în caz că bătrînul scapă cu viaţă, el este juridic considerat *mort;* stă sub autoritatea fiului său (căci

fiul său este, de fapt, adevăratul *el însuşi)* şi de cele mai multe ori pleacă de acasă, trăindu-şi restul zilelor în singurătate, practicînd asceza în pădure.

Condiţia aceasta de „mort în viaţă", care în anumite civilizaţii orientale se dobîndeşte prin ritualuri de fiziologie mistică („transmiterea simţurilor") sau ceremonii funerare anticipate, îşi găseşte analogii şi în alte societăţi omeneşti. Mă gîndesc, bunăoară, la un filozof care a cu-getat totul, pînă la sfîrşit, care a suprimat obstacolele, a depăşit conflictele, a rezolvat antinomiile; un filozof care s-a împăcat cu Cosmosul şi cu Dumnezeu, înţelegînd totul, formulîndu-şi această „înţelegere" într-un *sistem.* Oare nu este, un asemenea om, un mort în viaţă? Nu este el pe deplin împăcat, aşa cum nu poate fi nici un om viu? Repetînd o formulă destul de cunoscută, putem spune că *sistemul* unui filozof este piatra lui de mormînt. După ce totul a fost înţeles şi totul a fost formulat, ce experienţă mai poate mişca sau mai poate rodi conştiinţa gînditoru-lui? Nici Dumnezeu, nici Cosmosul nu mai au taine pentru el, de nicăieri nu mai riscă o surpriză, o experienţă, o nedumerire.

Deşi trupul lui continuă să vieţuiască, omul acela nu mai aparţine lumii noastre. Din punct de vedere spiritual, el este un mort; în sensul că e desăvîrşit, căci a atins formula maximă de echilibru.

Am amintit ceremonia funerară din Annam şi ritualul indian *sampradăna,* ca să se vadă că, din toate timpurile, există condiţia de „morţi în viaţă", de oameni care nu mai aparţin societăţii din care au făcut parte. Bătrînul în pragul morţii este, într-un anumit fel, un *desăvîrşit;* tot

ce a putut învăţa de la viaţă, a învăţat. în cazul Indiei, el transmite fiului funcţiile „impersonale" ale fiinţei lui. După acest ritual, el nu mai are decît legături fizice cu pămîntul. Tot ce era *desăvîrşit* în el a „pus" (în sens magic, concret) în fiul său.

Aur

Cînd ilustrului teolog răsăritean i s-a spus „Ioan Gură de Aur", porecla aceasta nu se referea la *vorbirea frumoasă,* ci la *vorbirea adevărată.* Teologul creştin exprima perfect adevărul, *realitatea.* Lumea răsăriteană păstra astfel, la începutul creştinismului, o veche tradiţie care simboliza „adevărul" prin „aur". Se spunea despre ceva că e „de aur" cînd înceta de a mai fi

uman, tranzitoriu, cînd ieşea din „istorie". Un om cu „inima de aur" însemna un om care depăşise condiţia umană, care trecuse într-un fel oarecare în transcendent, apropiindu-se de sfinţenie. Şi această sfinţenie, exprimată prin formula „inimă de aur", însemna că acel om trăia *adevărul* absolut. Accentul cade, aşadar, pe cunoaşterea integrală a realităţii, nu pe bunătatea inimii cum ar părea la început. Un om cu „inimă de aur" este, fireşte, foarte „bun", foarte caritabil, dar această bunătate este o consecinţă a cunoaşterii principiilor.
„Aurul este realitatea" spune un foarte vechi text indian *(Satapatha Brahmana).* Concepţia aceasta se regăseşte pretutindeni în vechile culturi tradiţionale. Nu este vorba numai de un *simbol* al realităţii, al „principiilor", aşa cum se întîlneşte în China, bunăoară, unde aurul re-

prezintă principiul *yang,* „realitatea inalterabilă", solară, normele cosmice. Semnificaţia aurului este ceva mai adîn-că. Un corp „de aur" este un corp mistic compus din cuvinte sacre, revelate. (Ideea aceasta o găsim mai ales în literatura sacră indiană.) Ioan Gură de Aur înseamnă aşadar purtătorul unui corp mistic oral, al unei dogme revelate. Omul cu „inima de aur" însemna omul care trăia în acest corp mistic al adevărului absolut. Căutarea alchimică a aurului trebuie astfel înţeleasă: căutarea principiilor realităţii, încercarea de a asimila normele. Asimilare care se poate face în mai multe feluri: magic (prin introducerea aurului în organismul uman), mistic, metafizic. Ceea ce mi se pare preţios în aceste etimologii sacre este descoperirea unor semnificaţii metafizice înapoia formelor care la prima vedere par profane, legate numai şi numai de obiceiuri şi superstiţii omeneşti. Aproape nimic nu era întîmplător în viaţa „celor vechi". Totul îşi avea un sens, o semnificaţie precisă, şi aceste semnificaţii, cercetate una cîte una, ne lasă să întrevedem o viziune metafizică de o perfectă coerenţă. Acolo unde se vedeau pînă acum simple manifestări ale unei „mentalităţi prelogice", începem să descoperim o desăvîrşită formulare a normelor. Zona profană, zona evenimentelor fără semnificaţie, era foarte redusă în viaţa „celor vechi".

Drumul spre centru

Tehnica socratică se fundează pe această siguranţă: că orice om are adevărul în el; trebuie doar să i-l aminteşti, să-l scoţi la lumină.
Unele filozofii indiene pleacă de la o certitudine identică. Bunăoară, Sărhkhya şi Yoga, urmărind — ca orice „sistem" de filozofie indiană — autonomia absolută a spiritului, *libertatea* lui, ajunge la afirmaţia următoare: orice suflet *(puruşa: spiritus)* este *de fapt* liber, autonom; numai că omul nu îşi dă seama de asta. Scopul filozofiei este deci, după Sămkhya, înţelegerea („realizarea") acestui fapt: că sufletul e liber.
Şi pentru Socrate, şi pentru unele filozofii indiene, omul suferă pentru că ignoră valoarea şi „situaţia" propriului său suflet. îşi ignoră, adică, propriul său „centru". Suferinţa, drama, dezastrul condiţiei umane se datore[sc] unei absurde amnezii; omul nu-şi mai *aminteşte* adevărul (Socrate), nu-şi mai *recunoaşte* sufletul (Sămkhya — Yoga). Să precizăm că „sufletul" nu se referă aici — cum nu se referă nicăieri în metafizica indiană — la *psyche, anima,* la viaţa psihomentală, considerată ca o manifestare subtilă a „materiei", ci la *nous, spiritus,* adică la o entitate ontologică.
Salvarea, atît pentru Socrate, cît şi pentru filozofia indiană, stă în putinţa omului de a-şi *aminti* sau de a *recunoaşte* adevărul. Dar acest „adevăr" este *în om,* alcătuind chiar centrul fiinţei sale. Cu cîtva timp înainte de Socrate, *Upanişadele* anunţaseră: *tu eşti asta! (tat tvam asi).* „Asta", adică Brahman, realitatea absolută, identică cu *ătman,* cu „sufletul" *(spiritus)* omului.
Drumul spre „înţelepciune" sau spre „libertate" este un drum spre centrul fiinţei tale. Aceasta este cea mai simplă definiţie care se poate da metafizicii în genere. Şi este interesant de

remarcat că o definiție similară se poate

da religiei în genere: drum spre „centru". într-adevăr, orice act religios presupune ieşirea din zona profană (care ar corespunde, în ordine metafizică, ieşirii din devenire, din „viață" şi „istorie") şi intrarea într-o zonă sacră (templu, loc sacrificial, timp liturgic, „starea" rugăciunii etc). Dar zona sacră prin excelență, *templul* sau *altarul,* este considerat — în toate tradițiile religioase — „centrul lumii" (cf. cartea noastră *Cosmologie şi alchimie babiloniană,* 1937, pp. 31 şi urm.). Aşadar, intrarea sacrificială într-o zonă sacră este un drum spre „centru", spre Realitatea absolută. Căci „sacrul" asta înseamnă: *esse,* realitatea absolută, opusă „profanului", devenirii, vieții, într-un cu-vînt lui *non-esse.*
Fireşte, „drumurile" acestea spre „centru" — ale metafizicii şi ale religiei — au direcții opuse: metafizica descoperă centrul în *om (tat tvam asi);* religia descoperă centrul în *sacru,* în afara omului *(ganz anderes).* Cu toate acestea, „direcția" drumurilor nu trebuie să ne înşele, fă-cîndu-ne să credem în incompatibilitatea celor două „căi", metafizică şi religioasă. Pentru că este adevărat că în primul caz, al itinerariului metafizic, omul descoperă în sine realitatea absolută *{ātman),* dar tot atît de adevărat este că acest principiu ontologic nu aparține omului ca atare, ci îl preced[ă] şi îl transcende...

Vacuitate
Conştiința omenească e terorizată de adîncimile vidului cu aceeaşi intensitate cu care e terorizată de realitatea

absolută. Față de *non-esse,* ca şi față de *esse,* omul cunoaşte o spaimă egală. Experiența „mistică" nu e „provocată" numai de *esse* (Dumnezeu), ci şi de neființă, de vidul absolut, de neant *{non-esse).* Toată mistica budistă „extremistă" — căreia i se şi spune, de altminteri, nihilistă — îşi are rădăcinile în această experiență totală a neantului. Atîția „mistici" budişti îşi petrec viața întreagă dizolvînd substanța universului, macerîndu-i formele, volumele, aparențele, căutînd cu sete marea iluzie care se desfăşoară, stăpînă, înapoia aşa-numitelor „realități". Şi, în fața Vidului suprem, în fața acestui abis al neființei, bu-diştii cunosc aceeaşi „teroare", acelaşi „rapt" extatic care ne întîmpină în mărturisirile misticilor creştini.
Este adevărat însă că în itinerariul mistic creştin şi islamic teroarea în fața lui *non-esse* precipită descoperirea lui Dumnezeu, a Ființei absolute. Deşi şi aici întîlnim, adesea, incapacitatea mărturisită a misticului de a deosebi *esse* de *non-esse,* pe Dumnezeu de Neant.
Somn
Heraclit spune despre aezi, sicofanți şi mistagogi: „se comportă în starea lor de veghe ca oamenii adormiți, care privesc fiecare către lumea lor personală, în timp ce oamenii treji au o singură lume, care le e comună".
Dacă acest citat i-ar fi căzut sub ochi pe cînd scria frumosul său *Mathesis,* Constantin Noica l-ar fi comentat şi l-ar fi folosit, fără îndoială, pentru ilustrarea tezei sale. Constantin Noica încearcă în *Mathesis* apărarea culturii

de *tip geometric* împotriva culturilor de *tip istoric.* Sau, cum ar spune Heraclit, a culturii oamenilor treji, „care au o singură lume care le e comună", împotriva culturilor atît de variate şi de impenetrabile ale „oamenilor care dorm".
Cultura oamenilor treji, care participă la o aceeaşi realitate, una şi universală: oameni extravertiți, care privesc *în afară.* întîlnesc aceleaşi lucruri, aceeaşi lumină, aceeaşi lege. Şi, alături de această cultură unică şi universală, de tip geometric — pluralitatea culturilor

istorice, creația oamenilor introvertiți, care privesc *înlăuntrul lor* („fiecare spre lumea lor personală", spune Heraclit); organisme izolate, impenetrabile, dominate de puternica lor viață organică (a lor şi numai a lor: „autentică"); simțind şi judecînd realitatea prin criterii onirice. într-adevăr, „somnul" este caracteristica oricărei culturi istorice. „Somnul" este simbolul izolării, al coincidenței cu marile procese organice. Atunci se ia contact cu izvoarele vieții, atunci se „creează" formele istorice (prefacere organică, dospire, fermentare).
„Somnul" nu înseamnă, în acest caz, inconştiență — ci reculegere, adunare, introversiune, întoarcere la viața organică. Şi nu e deloc o simplă întîmplare faptul că Lucian Blaga, teoreticianul filozofiei stilului românesc, omul care a scris cel mai mult şi cel mai bine la noi despre polivalența culturilor istorice, acelaşi Lucian Blaga a numit volumul său fundamental de versuri *Lauda somnului.* în poezia şi drama lui Blaga somnul joacă un rol decisiv; „somnul" este întoarcerea la unitatea organică primordială, la starea paradiziacă a creației fără conştiință. Somnul

este aproape o stare prenatală, embrionară, în care viața nu era despărțită de conştiință, în care nu exista libertate, păcat, dramă.
„Pasărea fără somn" *{Avram lancu),* „marea pasăre bolnavă" *{La cumpăna apelor)* — este simbolul ieşirii din unitatea embrionară, pierderea conştiinței paradiziace, ruperea continuului organic. „Pasărea fără somn" îşi zvîrle privirile *în afară;* ea scrutează spațiul; ea prevede marile întîmplări istorice. De aceea, poetul o implică în naşterea mirului revoluționar al lui Avram lancu.
Aceeaşi concepție a somnului — ca o stare creatoare şi extatică — se întîlneşte şi în alte culturi de tip istoric. Bunăoară, la taoiştii chinezi, care considerau somnul, hibernarea şi extazul ca experiențe originare, cu „circuit închis", în care „viața" nu se risipeşte, nu se destramă, nu se proiectează în afară. De altfel, „somnul" este ridiculizat numai în Europa; numai anumite popoare occidentale îl socotesc ca un simbol al lenei, al prostiei şi sterilității spirituale. în alte culturi, somnul este un simbol al perfectei reculegeri, al autonomiei, al creației.
Ironia heraclitiană împotriva „somnului" se regăseşte, dacă trebuie să dăm crezare unui Luigi Valii (*// linguaggio segreto di Dante,* p. 172) şi la secta „I Fedeli d'Amore". în limbajul secret, *a dormi* înseamnă a fi în eroare, a fi departe de adevăr, adică a aparține Bisericii romano-catolice. *Vita nuova* ar însemna tocmai ieşirea din somn (şi din „moarte") prin virtutea dragostei. De la Dante încoace, simbologia „somnului" ca o privațiune, ca o eroare a dominat întreaga cultură occidentală.

Concepția originală — şi cu corespondențe atît de ciudate în culturile orientale — pe care a poetizat-o Lucian Blaga în *Lauda somnului* este cu atît mai prețioasă pentru noi. Ea se opune net Occidentului — „oamenilor treji cu o singură lume, care le e comună".

Două tipuri *de* ***creatori***

O „personalitate" creatoare nu are decît două posibilități: să valorifice într-un sens nou, „personal", existența, sau să restaureze normele. Poate fi citat, în primul caz, Dostoievski sau Goethe; în al doilea, Dante, Calderon, Shakespeare, Racine. Pentru aceştia din urmă, aproape că nu se mai pune problema „personalității". Ei au de-a face cu norme, cu adevăruri, în orice caz, dincolo de „stilurile culturale". în această privință, tehnica dramatică a lui Racine îşi găseşte un perfect corespondent în Kălidăsa. Ca şi dramaturgul francez, *Kălidăsa* creează conform canoanelor, a tradiției milenare care îl preced[ă]. Dar atît Racine, cît şi Kălidăsa aduc o prețioasă „împrospătare" a normelor, o grație şi o perfecțiune neatinse pînă la ei. în artele plastice şi în arhitectură, adevărul acesta e evident. Pînă la Renaştere, artistul nu aducea nimic „original" în creație. El nu făcea decît să păstreze şi să transmită canoanele, normele,

principiile, a căror validitate, înainte de a fi „estetică", era „metafizică". Templele din Mediterana, sanctuarele creştine, iconografia creştină — ca să nu mai pomenim de arta indiană, prin excelenţă canonică — toate operele de artă ale Antichităţii şi ale Evului

Mediu erau „urme" *{vestigii)* ale transcendentului în istorie; „urme" care conduceau spiritul uman pe treptele cunoaşterii metafizice. Chiar cînd nu era vorba de „principii metafizice" — cum este cazul, bunăoară, la Racine —, erau prezente normele condiţiei urmane, norme ^are nu aveau nimic de-a face cu individul.
Este firesc, desigur, ca între aceste două tipuri de creatori — conformiştii, tradiţionaliştii (în sensul metafizic al termenului: tradiţie primordială, supraistorică) şi non-conformiştii — să nu existe o bună înţelegere. Deşi se poate spune că şi geniile de tipul Dostoievski descoperă, o dată cu nivelurile existenţei umane pe care le valorifică, *normele* acestor noi tărîmuri. Infernul şi Paradisul descoperit[e] de Dostoievski aparţineau de mult experienţei umane. Dostoievski *a valorificat* numai — prin opera lui — aceste zone obscure ale existenţei. Pînă la el, oamenii care pătrundeau în aceste zone obscure nu aveau conştiinţa că participă la o valoare, că experienţa lor are o semnificaţie umană. Cel mult credeau că ies din umanitate — aşa cum se întîmplă cu toate misticile „întunericului", care încep în Eurasia cu mult înainte de Diony-sos, cu toate experienţele demetrice (care lăsau impresia de „posesiune", de „umilire", de „inconştienţă").
Dostoievski restaurează — dacă se poate spune astfel — *normele* acestei existenţe demetrice. „Viaţa subterană", după opera lui Dostoievski, nu mai are un sens peiorativ, de confuzie, de haos, de nevroză. Viaţa subterană îşi regăseşte dacă nu „legile" ei, cel puţin *ritmul* ei, funcţia ei creatoare în existenţă. Persefone, fiica zeiţei Demeter, Mama tuturor, care stă nouă luni în Infern, sub

pămînt, şi trei luni la lumina zilei, această Persefone, matcă a tuturor formelor, ocean al latenţelor, are şi ea *norme:* normele întunericului teluric al nopţii subterane şi prenatale.
Este de la sine înţeles, aşadar, că, descoperind — pentru sensibilitatea europeană modernă — un nou continent mental, Dostoievski descoperă, în acelaşi timp, şi normele, care conduc aceste niveluri în aparenţă atît de „confuze". Şi aici, în străfundurile demetrice ale fiinţei umane, există norme, legi, principii. Personalitatea lui Dostoievski e covîrşitoare pentru că el, cel dintîi, refuzînd itinerariul lui Dante, ne călăuzeşte prin aceste prăpăstii subterane ale fiinţei omeneşti. Dar nu există totuşi în opera lui Dostoievski un punct de vedere „individual" — aşa cum există, de pildă, la Oscar Wilde...
O anumită libertate
Acum, cînd în toate părţile se discută cu pasiune problema libertăţii, este bine să ne întrebăm ce poate însemna acest cuvînt. Secolul al XlX-lea a făcut mare caz de libertatea individului şi a acordat nenumărate drepturi gîn-dirii şi instinctelor individuale. De fapt, definiţia sumară a libertăţii, în sensul veacului trecut, ar fi: participarea individului la cît mai multe drepturi cucerite. Erai liber să crezi sau să nu crezi în Dumnezeu — pentru că se cucerise dreptul libertăţii religioase. Erai liber să divorţezi — pentru că se cuceriseră anumite drepturi cu privire la legătura conjugală. Erai liber să gîndeşti orice — pentru

că se cucerise dreptul libertăţii de conştiinţă. Şi aşa mai departe.
Este uşor de înţeles că această libertate contractuală priveşte foarte puţin problema libertăţii în sine. Este vorba de un număr oarecare de drepturi, cucerite treptat, drepturi foarte agreabile, dar care nu implică deloc *libertatea* insului. A fi liber înseamnă, înainte de toate, a fi responsabil faţă de tine însuţi. Eşti liber pe viaţa ta — adică orice act pe care îl faci te angajează;

trebuie să dai socoteală de el. Participarea la drepturi însă nu te angajează cu nimic, este o „libertate" exterioară, automată; este un permis de liberă circulație în viața civilă şi privată. Nu rişti nimic cu un asemenea permis; nu te angajezi nici moral, nici social.
Să ne gîndim puțin ce înseamnă, în adevăratul înțeles al cuvîntului, un om liber, cu desăvîrşire liber. Este un om care răspunde cu propria lui viață pentru oricare act pe care îl săvîrşeşte. Nu poți fi liber dacă nu eşti responsabil. Libertatea adevărată nu implică „drepturi" — pentru că drepturile îți sînt *date de alții,* şi ele nu te angajează. Eşti liber atunci cînd răspunzi pentru orice act pe care îl faci. Răspundere gravă — căci e vorba de propria ta viață, pe care o poți pierde (adică te poți rata) sau pe care o poți fertiliza (adică, poți *crea).* In afară de aceste două poluri — ratarea şi creația —, nu văd ce sens ar avea libertatea. Eşti liber — adică eşti responsabil de viața ta; o poți pierde sau o poți crea; devii automat şi ratat, sau om viu şi întreg.
Epocile care au ignorat acest sens al libertății au dat cel mai mare număr de ratați. Aşa a fost secolul al XlX-lea,

care a promovat o libertate exterioară, iresponsabilă, contractuală, în privința aceasta — oricît ar părea de paradoxal —, Evul Mediu a cunoscut o mai mare *libertate.* Oamenii medievali trăiau mai responsabil, mai solemn; fiecare act al vieții lor îi angaja: se puteau pierde sau mîntui (mîn-tuire sau pierdere, în sens creştin).
Teama de responsabilitate sileşte omul modern să renunțe la libertate pentru drepturi. Singurul lucru valabil din toate „libertățile" cucerite de la Revoluția Franceză încoace este dreptul de a fi liber. Drept de care însă nu profită aproape nimeni. Căci a face acte nesancționabile nu înseamnă a fi liber.

Secolul istoriei

Secolul al XlX-lea este numit, printre altele, „secolul istoriei". Atunci s-au creat metodele de investigație ştiințifică a trecutului; atunci s-a stabilit o „perspectivă istorică". Este poate adevărat că secolul al XlX-lea a creat metode ştiințifice de cercetare istorică. (Deşi unii se pot pe drept întreba ce fel de metodă „ştiințifică" este aceea care, aprioric, exclude miracolul în istorie. O metodă obiec-tivă trebuie să constate; în nici un caz ea nu poate exclude o anumită serie de fapte ca „imposibile". Cercetări recente au dovedit, bunăoară, „posibilitatea" incombus-tibilității trupului omenesc. Sute de documente hagiografice vorbesc de această incombustibilitate. Metoda istorică le elimină însă din capul locului, ca „imposibile". Iată însă că faptul a fost verificat. Cum rămîne deci cu

„obiectivitatea" metodei istorice?) în nici un caz însă nu poate fi vorba de o „perspectivă istorică" în veacul al XlX-lea. în acest veac, oamenii credeau că progresul este o invenție recentă; că, din tot trecutul Europei, numai cîțiva mari savanți — Euclid, Galile[i], Newton, Lavoisier — au contribuit real la creşterea cunoaşterii omeneşti.
Niciodată solidarizarea cu eforturile de cunoaştere ale întregii omeniri n-a fost mai slabă ca în secolul al XlX-lea. A avea „perspectivă istorică" înseamnă a-ți da seama de tot ce te leagă de trecut, a cunoaşte toate treptele progresului ştiințific. Oamenii veacului al XlX-lea însă credeau că „ştiința" începe cu ei. Tot ce se făcuse mai înainte — cu foarte rare excepții — era ignorat. Ei credeau foarte serios că Evul Mediu a fost o epocă întunecată. Tot ei credeau, tot atît de serios, că ştiința a început cu vechii eleni; că medicina şi ştiințele naturale nu erau pînă în sec [olul] al XlX-lea decît nişte enciclopedii pline de superstiții etc.
Un secol care crede serios că adevăratul „progres" începe cu el nu se numeşte un secol cu perspectivă istorică. Este cel puțin ciudat că, deşi preocuparea de frunte a secolului al XlX-lea a fost istoria, nici o judecată istorică emisă în acest secol n-a fost justă. Nu e vorba de „greşeli", de o cercetare imperfectă a documentelor, ci ne aflăm în fața unei organice

incapacităţi de a înţelege *istoria,* de a da seama de solidaritatea care există între toate eforturile omenirii către cunoaştere.
Perspectiva istorică este o creaţie a veacului nostru, veac în care primatul istoriei încetează. De abia în timpurile noastre s-a înţeles „progresul"; care începe cu civilizaţiile prehelenice şi nu sfîrşeşte niciodată („progres" care, pentru unii, nu este decît o continuă decadenţă).

De abia acum se înţelege funcţia creatoare a medie-valităţii, se precizează noţiunea de Renaştere; se înţelege rolul modest jucat de secolul al XlX-lea în istoria ştiinţelor (departe de a marca o culme, veacul al XlX-lea nu se poate compara, în ştiinţă, cu veacul lui Euclid sau al lui Copernic). Niciodată omul nu s-a considerat mai „izolat" ca în secolul al XlX-lea; izolat în grandoarea descoperirilor sale, în bogăţia cunoştinţelor sale, în superioritatea înţelegerii sale.

Analogii

„Noul romantism" al epocii noastre este un fapt încă destul de controversat. Mentalităţii europene create de revoluţie şi de războaiele napoleoniene i-ar corespunde, după unii sociologi, mentalitatea creată de Revoluţia Rusă şi de războiul european.
Nu ştiu cît de adevărată poate fi o asemenea comparaţie. Recunosc însă cîteva ciudate corespondenţe între romantism şi epoca modernă.
Rasismului contemporan şi implicaţiilor lui biologice (nudismul, puritatea sîngelui, sportul ca vehicul al forţei) îi corespunde interesul romantic pentru „oamenii primitivi" (germani, barbari, „primitivi", amerindieni), care erau consideraţi ca oameni puri, simpli, nesofisticaţi, neîmbolnăviţi de civilizaţie.
Dispreţului faţă de „raţiune", dispreţ eminamente romantic — îi corespunde astăzi apologia forţei, a eroismului, a actelor mari.

Marea greşeală romantică faţă de „persoana umană" (apariţia şi boala individului, depărtarea de la sensul şi valoarea clasică a omului) îşi găseşte un perfect corespondent în marea confuzie modernă între „individ" şi persoană, confuzie care conduce fatal la un colectivism rău înţeles (de ordin politic etc).
în sfirşit, o altă mare asemănare între romantism şi mentalitatea modernă: se pune din nou *problema morţii* şi a neantului (revirimentul catolic, Klages, Heidegger etc.) — problemă pe care pozitivismul şi filozofiile de la începutul secolului o scoseseră aproape complet din cir-culaţie.

Solidarizare

Opera unui scriitor creşte în valoare şi îşi revelează aspecte necunoscute, mai ales prin creaţiile şi experienţele literare ulterioare. Balzac, bunăoară, a cîştigat enorm după apariţia lui Proust. Există în *Comedia umană* un număr considerabil de pagini care erau considerate inerte şi inutile, atît de critici, cît şi de simplii cititori. Erau acele descrieri lungi, greoaie, în culori stinse, şi totuşi foarte exacte — care n-au plăcut nici la 1840, nici la 1900. După lectura lui Proust, criteriul de judecată — şi chiar premisele contemplaţiei estetice — se schimbă, şi acele aspecte „inerte şi moarte" din *Comedia umană* capătă o savoare şi o valoare pe care n-ar fi obţinut-o niciodată dacă nu intervenea creaţia lui Proust.
O operă de geniu pune la îndemîna cititorului mijloace noi de cunoaştere, mijloace prin care să poată contempla

dintr-un nou punct de vedere operele din trecut. Am menţionat pe Balzac alături de Proust, pentru că acest caz e mai uşor verificabil.
O mare operă de artă nu are de ce să se teamă de creaţiile ulterioare. O operă de artă, încadrată sau explicată istoriceşte printr-o „şcoală" sau printr-un „curent", cîş-tigă îndată ce dispare

„şcoala" sau „curentul" care i-au fost contemporane la apariţie. Pentru că atunci se descoperă alte mijloace de contemplaţie, şi opera îşi revelează frumuseţi pe care contemporanii nu erau în stare să le cuprindă.

De aceea, un geniu artistic nu e mare numai prin creaţia sa, ci şi prin lumina pe care opera lui o revarsă asupra creaţiilor anterioare. Este o impresionantă — deşi poate involuntară — solidaritate a geniilor. S-ar putea spune că nici un creator nu este atît de mare ca să pună la îndemîna contemporanilor toate instrumentele de cunoaştere şi contemplare a operei sale. Realizîndu-şi opera, el n-a făcut încă totul ca să ne-o putem apropia. Trebuie să intervină alte opere, alte descoperiri şi experienţe estetice, pentru ca mărimea şi adîncimea ei să devină accesibile minţii noastre. Nu este vorba de *timp,* ci de creaţii geniale, de creatori. O operă nu cîştigă decît foarte puţin prin timp. Cîştigă însă enorm prin operele care o urmează.

***Critică** şi rasiologie*

E de mirare că, dintre toţi criticii români, numai d. H. Sanielevici se interesează cu pasiune de problema raselor. Singurul dintre criticii români — sau poate singurul

dintre criticii europeni. Şi, cu toate acestea, problema şi cercetarea raselor ar trebui să fie un exerciţiu foarte iubit de critici; de Mihail Sebastian şi Şerban Cioculescu, bunăoară. Căci, ca şi critica literară — cercetarea raselor tinde la aceeaşi disociaţie, la precizarea contururilor, la ieşirea din „haosul" etnic. După cum critica literară disociază operele şi le regrupează după *tipuri,* după familii — tot aşa rasiologia disociază conglomerate în sînul aceleiaşi comunităţi, încearcă să le precizeze fizionomia, axele istorice, forţele plăsmuitoare. Critica literară activează într-o vastă comunitate de fenomene literare contemporane şi stabileşte totuşi diferenţe, asociaţii, continuitatea tipurilor, filiaţii, dincolo de această comunitate contemporană, în istoria ei sau la vecinii ei. Un exerciţiu similar implică şi cercetarea raselor. O minte preocupată de critica literară ar trebui, aproape obligatoriu, să fie solicitată de problema raselor.

Teorie şi roman

Epicul pur este o prostie, ca şi „poezia pură". O mare creaţie epică reflectă în bună parte şi mijloacele de cunoaştere ale epocii, sensul vieţii şi valoarea omului, cuceririle ştiinţifice şi filozofice ale veacului. O asemenea mare creaţie epică au realizat Rabelais, Sterne, Balzac, Tolstoi, Dostoievski. Este absurd să interzici „teoria" într-o operă epică; este absurd să ceri unui romancier numai descriere sau numai evenimente. Asemenea romancieri „puri" au existat; şi ei se numesc Zola, Goncourt, Mau-passant. Romancieri care s-au ferit să generalizeze, să

filozofeze, să violenteze realitatea în numele unei idei sau al unui ideal. Toţi ceilalţi mari creatori epici, de la Ra-belais pînă la Thomas Mann, n-au renunţat o singură clipă la demnitatea lor umană, la problemele cunoaşterii şi ale moralei, la „teorie". Evident că această „teorie" dăunează operei cînd este zvîrlită cu lopata, pe jumătate ne-mistuită, ca la Balzac, sau cînd ea se încadrează unui profe-tism extraartistic, ca la Tolstoi. Dar nu întotdeauna „teoria" se manifestă într-o operă ca element autonom, dăunător economiei intime a acestei opere. In cazurile cele mai fericite (Rabelais, Sterne, Butler, Proust, Stendhal), ea se află difuză în toată substanţa cărţii. „Teorie" — adică inteligenţă, demnitate umană, curaj în faţa destinului, dispreţ faţă de truisme. De ce fug romancierii de această misiune a epicului: de a oglindi o epocă nu numai sub aspectul ei social, ci şi sub aspectul ei teoretic şi moral; adică de a oglindi eforturile contemporane către cunoaştere, încercările de a valorifica viaţa, de a soluţiona problema morţii, într-un cuvînt de ce fug de responsabilitate, de ce ezită să creeze oameni noi, oameni care să trăiască şi cu inteligenţa în 1930, nu numai cu instinctele?

O mare operă nu oglindeşte numai societatea contemporană, ci mai ales graniţele cunoaşterii la care a ajuns insul, victoriile sale teoretice.

Dostoievski şi tradiţia europeană

în literatura europeană nu există discontinuitate, salturi, revoluţii. De la Ovidiu la trubaduri, de la poezia me-

dievală la Dante şi Petrarca, de la *Princesse de Cleves* la Stendhal şi Proust — fluviul inspiraţiei literare rămîne acelaşi*: femeia* şi drama sufletului uman provocată de femeie. Ovidiu, ca şi Proust s-au ridicat la contemplaţia lumii prin femeie, prin dragoste, prin gelozie. Bătrînul Ho-mer e dominat şi el, în mare măsură, de acelaşi „demon teoretic". Drama, istoria, mîntuirea se petrec în jurul unei femei; fie ea Elena a Troiei, Nausicaa sau Penelope. Fireşte că alta e „femeia" crescută sub semnul Athenei — şi alta cea dezlănţuită în orgiile lui Dionysos. Dar funcţia centrală *dramatică* a femeii rămîne aceeaşi în aproape toată literatura europeană.

Uneori, continuitatea tipului literar feminin este uluitoare: Ovidiu, trubadurii, Petrarca, Dante. Alteori, femeia este numai agentul dramei: Cervantes, Shakespeare, Calderon, Goethe. începînd cu romanticii, Europa cade din nou într-o fervoare „ovidianâ"; cazuistica erotică, gelozia, drama — pînă la literatura detestabilă, afrodisiacă, a autorilor contemporani de mîna a treia. Toţi, dar absolut toţi, cred că sufletul uman cunoaşte stările extreme (damnare, mîn-tuire) prin femeie; omul contemplă şi trăieşte realitatea prin femeie.

Nu apare atunci excepţională apariţia lui Dostoievski, ruperea lui titanică de această tradiţie europeană, curajul lui de a crea oameni care suferă, speră, se prăbuşesc sau se mîntuiescyara femeie? Sînt mai puţine femei în opera lui Dostoievski decît în opera oricărui mare autor european. Şi marii eroi dostoievskieni există şi trăiesc *dramatic* prin propriul lor destin, *autonomi.* Această auto-

nomie a omului, această luptă a lui cu destinul, Europa a întrevăzut-o doar o singură dată: în anumite tragedii ale lui Shakespeare. în Dostoievski însă, omul ajunge pentru întîia oară victima propriului său destin, fără drama dragostei, fără agentul de suferinţă şi de beatitudine care a fost întotdeauna, în literatura europeană, femeia. De aceea, dintr-un anumit punct de vedere, Dostoievski poate fi considerat ca făcînd parte din literatura extralaică, din literatura *ascetică* europeană. Personajele lui: oameni care suferă direct, *nemijlocit;* care cunosc neantul sau abisurile existenţei prin simpla lor trăire, nu prin *dragoste,* prin *trăirea împreună.* Dacă dragostea a provocat, în literatura europeană, atîtea dezastre şi atîtea cruzimi — lucrul se explică prin maxima lui Goethe: orice om este pentru femeia cu care trăieşte alături un demon. Drama şi suferinţa se năşteau din incapapitatea omului de a suporta o dragoste absolută; din demonia creată prin prezenţa laolaltă a *doi oameni.* Femeia şi dragostea jucau aici rolul de catalizator al eternei drame umane. Dostoievski are curajul să rezolve problema plecînd de la datele ei iniţiale: omul singur, faţă în faţă cu destinul, cu neantul.

Solidarizarea prin eroare

Ce satisfacţie îţi dă solidarizarea oamenilor în eroare! De cele mai multe ori, această solidarizare se face fără voia lor şi împotriva voinţei lor. Ei înşişi sînt stingheriţi, sau de-a dreptul ruşinaţi, de oamenii pe care sînt nevoiţi să-i aibă la dreapta sau la stînga lor. Este suficient să cazi

victima unei singure, fundamentale, erori — cea a *confuziei planurilor,* bunăoară — ca să te simţi solidarizat cu o infinitate de oameni, care practică aceeaşi eroare iniţială pe niveluri din ce în ce mai joase. Este suficient, de pildă, să negi divinitatea lui Isus — ca să fii solidarizat,

fără voia ta, cu o serie de confuzii din ce în ce mai grosolane, mai vulgare. Negi divinitatea lui Isus şi afirmi că a fost numai un Om Mare; dar, alături de tine, un altul spune că Isus a fost numai un profet social, un revoluţionar; un al treilea crede că Isus a fost sentimental; un al patrulea, un Binet-Sanglet, afirmă că Isus a fost un nebun; alţii, şi mai jos, neagă însăşi existenţa lui Isus.

Toţi aceştia se deosebesc între ei prin *nuanţe* — importante în ochii lor, dar fără prea mare însemnătate dintr-un punct de vedere obiectiv; pentru că toţi se aseamănă printr-o mare, iniţială, eroare: negarea divinităţii — a *realităţii,* deci a *autonomiei* — lui Cristos.

Pe planul estetic, asemenea erori fundamentale, create din confuzia planurilor, duc uneori la solidarizări penibile. Dacă ataci pe Arghezi pentru *imoralitatea* lui (iar nu pe criterii estetice), eşti silit să-i opui pe Volbură Poiană şi pe Ilie D. Papagheorghe. Evident, d-ta protestezi şi spui că nu opui pe Arghezi lui Volbură Poiană, ci lui Eminescu, de pildă, care a fost un poet moral. Nu discutăm dacă Eminescu a fost sau nu un poet moral. Eşti silit să recunoşti însă că te-ai solidarizat cu Volbură Poiană şi Ilie D. Papagheorghe, care *sînt* poeţi morali. Poţi să-mi citezi pe Homer, pe Dante, pe Victor Hugo — orice nume ilustru ai cita, nu poţi scăpa de Volbură Poiană, care nu este poet decît în măsura în care d-ta confunzi poezia cu

moralitatea. Pentru mine, un poet prost nu există, oricît ar fi el de moral. Pentru d-ta, dacă eşti coerent, Volbură Poiană stă alături de Dante (căci amîndoi sînt tot atît de *morali)* şi Ilie D. Papagheorghe *trebuie* să fie situat alături de Victor Hugo.

Ce situaţie penibilă trebuie să aibă d. G. M. Vlădes-cu, care este un scriitor, cînd se vede comparat, de către un critic moral, cu prozatori ca Dumitru V Caiu, Pajură Enigmă, Vasile Lupu Dumbrăveanu, Rodica Frunzescu şi Dela-Trei-Izvoare. Toţi sînt scriitori morali şi toţi sînt opuşi de către un iscusit critic lui Tudor Arghezi, Hortensia Papadat-Bengescu şi Perpessicius...

Mai există, fireşte, o solidarizare prin luptă *politică,* pe care o cer, uneori, împrejurările. Bunăoară, de cînd este comunist, Andre Gide vorbeşte alături de Aragon şi de [Gabrijel Marcel. Andre Gide este silit să lupte alături de imbecili — împotriva unor oameni de altă credinţă politică, printre care se află, fireşte, ca în orice grup, numeroşi imbecili, dar printre care sînt în orice caz un Charles Maurras şi un Thiery Maulnier. Sentimentul acestei solidarizări cu mediocrii şi imbecilii este, fireşte, dramatic — dar sentimentul luptei, care înfrăţeşte pe oameni de valori diferite, biruie aproape întotdeauna. în timp de război, un savant care se află pe front luptă alături şi primeşte ordine de la imbecili sau mediocri — şi luptă, poate, tocmai împotriva unui grup inamic în mijlocul căruia se află cîţiva din prietenii sau egalii săi în ştiinţa respectivă. Solidarizarea prin luptă — fie războiul, lupta unei naţiuni întregi, fie acţiunea politică — este o mare dramă a personalităţii umane, dar este fatală, ireductibilă, şi este

în acelaşi timp o asceză. Te sileşte să renunţi la meritele tale, la criteriile tale personale, la mîntuirea ta — devenind un număr, un instrument în mîna destinului, un element fără mare importanţă în colosala încleştare între două neamuri sau două partide politice.

Solidarizarea aceasta în timp de luptă şi *numai* de luptă nu trebuie confundată cu solidarizarea prin *eroare.* în timp de luptă, nu mai eşti liber să *alegi,* destinul a ales pentru tine. Dar acest interval de luptă, dramatic şi ireductibil, nu poate fi, sub nici un motiv, permanentizat. Orice altă solidarizare în afară de solidarizarea prin luptă se datoreşte ignoranţei sau nevredniciei umane. Căci, în toate celelalte intervale, omul este *liber* să aleagă, să judece, să înţeleagă. în timp de război, Tudor Arghezi poate scrie la aceeaşi masă cu Vasile Lupu Dumbrăveanu — şi s-ar putea ca şeful biroului să prefere paginele acestuia din urmă, care eventual ar putea fi mai eroice. în timp de pace, orice alăturare şi orice confuzie între aceşti doi scriitori se datoreşte

numai ignoranței, erorii profane şi nevredniciei.

Orgie

Cu greu înțeleg nevoia unor scriitori — cîteodată, scriitori foarte mari — de a compune prin comparații şi metafore. Dar ce înțeleg mai greu este chiar tehnica lor, jocul lor mental. Cum poți oare surprinde un lucru, cum îl poți delimita şi evoca concret, dacă, în chiar clipa cînd îl „aşterni pe hîrtie", simți nevoia de a pleca de lîngă el, de a-l compara cu altceva, de a-l transfigura? Nu înțeleg

ce se poate petrece în mintea unui scriitor atunci cînd el scrie: „mîinile sale ca lămpile culeg tresărirea pasării, trup de întuneric risipit..." Să presupunem că fraza aceasta nu e pastişată, nu e construită după anumite şi obositoare modele. Să presupunem că ea exprimă ceva — gîndit, intuit, văzut mental de scriitor în chiar clipa compunerii. Prin ce miracol s-a fărîmițat elementul concret (gest, stare sufletească, fapt, întîmplare, episod, „atmosferă" — spu-neți-i oricum ați voi) pe care intenționa să-l realizeze scriitorul? îmi este foarte greu să refac un asemenea proces. Fără îndoială, este vorba de structuri mentale diferite — şi cineva care n-a izbutit o singură metaforă în viața lui (cum e, bunăoară, cazul meu) nu poate intui asemenea procese. Totuşi, mă întreb cum poate domina metafora spiritul unui scriitor, cum îi poate impune tehnica aceasta atît de automată. Mă întreb, mai ales, cum de nu amețeşte un asemenea scriitor asistînd la dislocarea obiectelor sale mentale (în timpul compunerii). Nu poate fi chiar aşa simplu să vezi, „sub ochii tăi", transformîndu-se totul, macerîndu-se, lichefiindu-se, vaporizîndu-se; obiectele apărînd şi dispărînd, chemate de altele şi exprimate prin altceva decît concretul lor; un fluviu înspăimîntător în care totul se pierde printre evocări, alegorii, metafore. Această libertate pe care o capătă toate lucrurile de a se lăți la infinit, de a deborda, de a ieşi din granițele lor şi a alerga în sus, în jos, pretutindeni, căutîndu-şi „om în loc", cău-tînd un semn care „să le exprime" — mi se pare halucinantă. E foarte greu să scrii tot ce „vezi" în cîmpul tău mental, în clipa compunerii. Dar dacă mai ai de a face şi

cu această „libertate" a obiectelor de a se deghiza şi înlocui după propria lor fantezie, după magia lor obscură?

Termenul de „magie" este oarecum impropriu. Pentai că ceea ce se numeşte „corespondență magică" are o cu totul altă funcțiune decît metafora şi, în general, „comparația". Există între toate ordinele realului, între toate planurile realității anumite „corespondențe" — dar ele nu se găsesc nici prin fantezie, nici prin libertatea imaginilor. De altfel, asemenea „corespondențe" nu au nimic surprinzător, nimic spontan şi încîntător în ele. Dimpotrivă, de cele mai multe ori par banale şi neinteresante. Metaforele, după cîte ştiu, țintesc înainte de toate la originalitate, la surpriză, la uimire.

Poate fi totuşi vorba de „magie obscură"; adică, de o anumită frenezie pe care o capătă cuvintele, sensurile, imaginile — dezlănțuirea lor împotriva normelor, împotriva concretului; actul demoniac al descompunerii, al dislocării, al anulării de sine. Şi în ritualurile orgiastice poate fi vorba de o „magie obscură". Orgia nu înseamnă numai senzualitatea violentă şi sîngeroasă — ci şi ieşirea din norme, din legi; depăşirea personalității, pierderea în mulțime, anularea identității. Gestul „schimbului", al înlocuirii „identității" este foarte frecvent în orgie: femeile sînt atunci ale tuturora; şi nu se întîmplă numai adultere, ci şi incest. într-o orgie, fiecare poate fi altcineva, altceva; poate ține locul altuia, îl poate însuşi identitatea, înlocu-indu-l.

Oare nu se întîmplă acelaşi lucru cu metafora, cu abuzul de comparații? Cînd orice obiect poate fi exprimat prin alt obiect?...

Ideile în epică
Neîncrederea criticilor literari şi a elitelor faţă de „romanul cu idei", marea lor admiraţie pentru *epicul pur* este o formă derivată a snobismului. „Romane cu idei" sînt cel puţin jumătate din capodoperele romanului. Toată opera lui Dostoievski e copleşită de „idei"; Dickens e plin de discuţii erudite; Proust e covîrşit de „abstracţiuni"; Rabelais, Cervantes, Manzoni, Thomas Mann — toţi aceştia îndeasă cu lopata în opera lor „cultură", „erudiţie", „idei". Ce să mai vorbim de *Tristram Shandy,* unde tot romanul este o nesfîrşită divagaţie militaro-teologi-co-istorică? Dar chiar opere atît de „pure" ca *Anna Ka-renina* abundă în discuţii şi monologuri. Ar trebui numărate cîte pagini de teorie agricolă şi socială se află în *Anna Karenina;* şi cît loc ocupă în *Război şi pace* informaţiile istorice şi controversele ideologice între personaje. Jumătate din opera lui Balzac e ocupată numai de „ideologie". Romane întregi — ca *Illusions perdues* (3 voi.), *Splendeurs et miseres des courtisanes* (2 voi.) — sînt alcătuite din mici monografii asupra imprimeriei, comerţului de librărie, condiţia scriitorului, arta teatrului, secretul marii finanţe, organizarea poliţiei şi a închisorilor etc. Dar nu există roman de Balzac în care „ideea", „cultura", „teoria", „dialogul filozofic" să nu se întindă în voie. Cel mai epic dintre romancieri, cel mai mare creator de oameni de la Shakespeare nu se fereşte niciodată de „idei" şi de „cultură". Ceea ce e mai grav: cultura aceasta e aproximativă, iar ideile, de cele mai multe ori, jalnice.

Dar vedeţi, nici măcar lucrul acesta nu i-a putut îmbă-trîni opera...
De unde vine atunci superstiţia noastră pentru „epicul pur"? în primul rînd, din cauza influenţei franceze — mai precis, din cauza structurii franceze a criticilor şi elitelor noastre. Franţa, care a creat şi a abuzat de idei, care a avut cei mai mari şi mai glorioşi „scriitori teoreticieni" a început să se îngreţoşeze de orice epică impură, de orice „teorie" sau „cultură" prezentă într-un roman. De aici, marea şi melancolica admiraţie faţă de romanele englezeşti — care în Franţa par „pure", „simple", deşi sînt tot atît de bogate în idei, pe cît sînt în fapte. Gustul românesc fiind, de cele mai multe ori, derivat din bun-gust franţuzesc — am început şi noi să oftăm după „epicul pur", deşi scriitorii noştri n-au suferit niciodată dintr-un exces de inteligenţă sau de cultură. Dar, în afară de această influenţă franceză, se observă în oboseala faţă de romanele de idei şi un nou fel de snobism. Snobismul simplicităţii şi al ignoranţei. De cînd toată lumea învaţă carte şi cultura e la îndemîna oricui — nu mai e un semn de distincţie să-ţi manifeşti preocupările intelectuale, gustul, informaţia. Dimpotrivă, acum stă bine oare-care ignoranţă, şi, dacă se poate, „prostul gust". Spune că un film e mai bun ca *Faust* — şi ţi se va aprecia alegerea. Asta, evident, în toată Europa. La noi, într-o măsură mult mai mică — deocamdată.
Cît de falsă este această atitudine îşi dă seama oricine îşi ia osteneala să citească atent o singură capodoperă a romanului. Numai *La Princesse de Cleves, Manon*

Lescaut şi *Paul et Virginie* — care sînt mai degrabă povestiri decît romane — sînt „pure".
Se mai spune că citatele şi „referinţele erudite" într-un roman strică economiei. Balzac, Tolstoi, Dosto-ievski, Proust — abundă totuşi în referinţe precise. De altfel, este cu desăvîrşire absurd să crezi că, dacă spui: „Vasilescu mi-a vorbit despre nemurirea sufletului", faci *epică* — iar dacă scrii: „Am citit într-o carte de Berg-son", faci *teorie.* Dacă personajul a gîndit problema, a trăit-o după puterile sale — lucrul acesta este *un fapt,* fie că i l-a provocat lectura lui Bergson sau conversaţia cu Vasilescu.
De asemenea, spaima de dialogul inteligent şi interesant mi se pare nejustificată. Oamenii îşi pot spune şi lucruri semnificative, nu numai prostii. De ce e neapărată nevoie ca un dialog să fie tern şi neinteresant — ca el să fie *epici...*
Vitalitatea ereziilor

Nici o generaţie nu scapă de tristul destin de a lupta împotriva unei vechi şi grave confuzii, pe care timpul o actualizează şi o primeneşte neîncetat. Acum vreo trei generaţii, era la modă disputa „artă pentru artă sau artă cu tendinţă". Cîtă cerneală nu s-a risipit, cîtă energie nu s-a consumat în zadar! Nu s-a potolit bine zarva şi a început o nouă dispută: „artă naţională şi literatură ţărănească". Polemicile încinse în jurul sămănătorismului şi poporanismului nu s-au stins nici pînă acum. Astăzi însă, se ridică altă gravă confuzie: „arta proletară şi arta colectivă".

Se uită că o colectivitate are mijloacele sale de expresie (folclorice, mistice, simbolice) şi că aceste mijloace, apar-ţinînd unei alte structuri mentale, create fiind de o viaţă asociată, nu pot fi sub nici un motiv împrumutate de artist, de un om care se distinge de alţii tocmai prin adîn-cirea experienţei sale individuale, prin perfectarea autonomiei sale spirituale...
Fiecare nouă generaţie găseşte în faţa ei un obstacol ridicol şi tragic în acelaşi timp, împotriva căruia trebuie să lupte, cu riscul de a pieri altminteri. Este un trist destin acesta: ca, în loc de a-şi concentra forţele către o nouă creaţie, oamenii să se istovească dînd la o parte bolovanii din drum, luptînd cu superstiţiile, cu ereziile şi truismele contemporane. Şi, cu toate acestea, un destin care trebuie acceptat. Numai luptînd împotriva confuziilor şi ereziilor actuale se poate continua tradiţia inteligenţei, se poate realiza acea solidaritate a eforturilor umane către cunoaştere — solidaritate care stă la baza culturii şi e una din puţinele glorii meritate ale continentului nostru.
Este trist şi deprimant ca un tînăr din ziua de azi să-şi consume forţele luptînd împotriva aceleiaşi confuzii sau erezii, împotriva căreia au luptat şi oamenii inteligenţi de la 1900, de la 1890, de la 1880, de la începutul veacului trecut. Dar este o datorie a fiecărui tînăr de a păstra cît mai intactă tradiţia inteligenţei, continuitatea nobleţei umane.
Adevărurile se uită repede, dar confuziile şi erorile se adaptează pretutindeni şi apar necontenit sub forme noi, mai moderne, mai atrăgătoare, mai fascinante. Este fals să se spună că nu există nimic nou sub soare. Erezia este întotdeauna nouă.

O anumită incapacitate
Suprema verificare pentru oameni — deci şi pentru naţiuni — este capacitatea de contemplare în suferinţă. în privinţa aceasta, asiaticii — în special indienii şi chinezii — ne sînt incontestabil superiori. Oamenii aceştia acordă o atare importanţă contemplaţiei, încît nici cea mai cumplită mizerie fizică sau morală nu-i striveşte, nu-i întoarce în animalitate. Incapabili într-adevăr de contemplaţie în suferinţă sînt ruşii, cel puţin ruşii din literatură. Personajele ruseşti se refugiază întotdeauna — cînd sînt ameninţate de mizeria fizică şi morală — în beţie, în umilinţă, în bestialitate. „Răul" este pentru ei o forţă atît de mare, încît, atunci cînd nu i se închină, nu cutează nici măcar să-l privească în faţă. Mizeria, de orice ordin, suprimă la ruşi orice posibilitate de contemplaţie. Se refugiază atunci în bestialitate, în inconştienţă sau în erezie; în nici un caz nu pot rezista suferinţei, nu o pot depăşi prin contemplaţie.
Există în folclorul şi în obiceiurile româneşti rurale o sumă de amănunte care ne îndrituiesc să credem că noi sîntem, sau am fost, unul din puţinele neamuri europene care am experimentat contemplaţia în suferinţă. Nu este vorba numai de o rezistenţă pasivă în faţa suferinţei; de o acceptare a durerii şi a calamităţilor. Se pot remarca şi atitudini cu adevărat contemplative; adică o perfectă linişte interioară, semn al depăşirii criteriilor individuale. Aşa e, bunăoară, moartea ciobanului din *Mioriţa,* care nu numai că nu încearcă să scape de moarte, să evite suferinţa, dar e cu desăvîrşire „împăcat", senin.

Nimic nu dovedeşte mai precis lipsa de stil şi de substanţă a mahalagiului român (adică a

imensei majorități a românilor de la orașe) decît spaima lui de suferință, incapacitatea lui de contemplație în durere. Mahalagiul (burghezul, intelectualul etc.) își îneacă durerea în vin; după o dragoste nefericită, se îmbată și se duce la dame. Nu ucide, ca tovarășii săi ruși. Dar face un fel de filozofie reconfortantă, în care zeflemeaua balcanică se amestecă cu scepticismul vulgar occidental. „Las' că trece!" „Toate (femeile) sînt la fel!"
După cum, în fața morții, după ce marea mirare a trecut și ritualurile sînt pe sfîrșite — mahalagiul caută o formulă prin care să rezolve și durerea, și neînțelegerea lui, și care să evite totuși contemplația... „Așa e viața, ca oul!" exclamă el, începînd să se resemneze, alungînd și durerea, și ignoranța, și spaima.
Dacă s-ar bănui măcar ce profunde, ce „contemplative" sînt tainele acestea — a morții, a dragostei — în comunitățile rurale românești...
Eterna dispută
Teologii și filozofii creștini au depus considerabile eforturi ca să rezolve problema Grației și a Liberului arbitru. Problema aceasta rămîne și astăzi una din cele mai fascinante ispite ale minții omenești. Și totuși, ce simple par lucrurile dacă te hotărăști să le privești direct. Liberul arbitru corespunde — în planul condiției umane — Harului divin. Dumnezeu poate *alege,* liber, pe oamenii pe

care vrea să-i mîntuiască. Grația este, așadar, virtutea divină de a da *moartea* (nemîntuirea, pieirea) sau *viața* (mîn-tuirea, veșnicia). Liberul arbitru este virtutea umană de *a alege* între moarte și viață; de a alege, adică, drumul care duce la mîntuire sau la pieire; de a imita pe Dumnezeu sau pe Diavol. Liberul arbitru *corespunde* Grației — iar nu se opune ei. Asta nu înseamnă, firește — pentru teologia creștină — că cel care, folosindu-se de acest dar al Liberului arbitru, alege Binele obține cu certitudine mîntuirea. înseamnă numai atît: că Dumnezeu nu e singurul care alege între oameni, după voința și libertatea Lui. Și omul poate *alege* între viață veșnică sau moarte și poate alege *liber.* Dacă această viață sau această moarte i se dă, în urma alegerii sale, este o altă problemă. Important este însă faptul că, în limitele condiției umane, omul poate alege liber soarta pe care și-o dorește sufletul său.
Au fost gînditori care s-au mirat că Dumnezeu poate hotărî pieirea unora și veșnicia altora. Nu e mai de mirare că sînt oameni care își aleg prin propria lor hotărîre (libertatea de a dispune de sine) moartea sau viața veșnică?!...
Cunoaștere gordianică
„Nodul gordian" nu este numai o frumoasă legendă despre inițiativa umană: este și *un tip de cunoaștere,* special, care a jucat un rol considerabil în istoria spiritului uman. El rezumă toate victoriile cercetătorilor care au atacat o anumită problemă dintr-un cu totul alt punct de vedere decît criteriile contemporane. A neglija sau ignora

absolut toate încercările de soluție ale unei probleme și a încerca *din afară* dezlegarea ei, pornind de la alte date, folosind alte instrumente de investigație, presupunînd o altă viziune totală a lumii — iată ce înseamnă tipul de „cunoaștere gordianică". Acest tip de cunoaștere îl întîl-nim în istorie mai cu seamă în epocile de trecere de la o fază culturală la alta, de la un stil la altul. Fără îndoială că tipul „cunoașterii gordianice" va domina în timpurile noastre. Bunăoară, mi se pare că problema morții nu va putea fi soluționată decît „gordianic", adică *din afară.* Nu ple-cînd de la datele biologiei, de la celulă, creier, raporturile cu viața sufletească, metapsihică etc. se va face un singur pas înainte în dezlegarea tainei morții. Ci plecînd de la cu totul alte date, urmărind o demonstrație indirectă. Și anume: se observă că, în anumite cazuri, legea gravitației poate fi suspendată și corpul" uman se poate ridica în aer (exemple de levitație sînt confirmate astăzi de știință); se observă, de asemenea, că în anumite

cazuri legea incombustibilității corpului uman este anulată şi anumiți oameni pot sta pe jăratec fără să sufere cel mai mic rău (cazuri bine observate şi unanim acceptate). Se poate ajunge deci la următoarea concluzie: în anumite cazuri, legile fizice şi biologice care condiționează viața umană pot fi anulate. în fața acestei concluzii, problema morții capătă alt sens. Interdependența viață organică-viață sufletească nu mai apare categorică. Căci, dacă legile vieții organice au putut fi anulate într-o împrejurare (levitație, incombustibilitate), ele pot fi anulate şi în altă împreju-

rare (de ex[emplu], moartea). Cercetînd în această direcție, poate am ajunge la rezultate efective.*

Cunoaşterea „gordianică" presupune nonconformism, imaginație, risc, eficiență. Pe hărțile vechi erau indicate zone neexplorate, pe care scria: *hic sunt leones***. Sute de ani de-a rîndul, ştirea aceasta trecea de la om la om, de la savant la savant. Pînă se găsea unul care se întreba: dar dacă nu sînt lei? Şi pleca să se convingă singur, la fața locului. S-au făcut descoperiri geografice de către oameni care au plecat să găsească ceea ce era indicat în hărți. Dar s-au făcut descoperiri geografice şi de către oameni care au plecat ca să se convingă că hărțile sînt mincinoase, aşa cum bănuiau ei de acasă...

Amănunt [I]

Printre atîtea cărți pe care vreau să le citesc, se află şi cele două volume ale lui Lefebvre des Noettes, intitulate: *L'attelage, le cheval de selle â travers Ies âges şi Contributions â Vhistoire de l'esclavage* (Paris, 1931, Ed. Picard). Nu ştiu dacă voi avea vreodată timpul să le citesc. Concluziile acestor documentate studii mi se par — după o lungă recenzie citită — excepțional de importante. Autorul demonstrează, între altele, că mult lăudatele şosele romane erau improprii atît călătoriilor individuale, cît şi circulației comerciale. O asemenea concluzie schimbă simțitor judecata istorică. Dar ascultați mai de-

* Vezi studiul nostru *Folclorul ca instrument de cunoaştere {Revista Fundațiilor Regale,* 1937). ** Aici sînt lei *(Ib. lat.) (n. ed.).*

parte: *De l 'etat rudimentaire de la technique des trans-ports par mute, ii deduit l 'ineluctable necessite du por-tage humain; cette insuffisance de la traction animale se trouve etre la cause principale de l 'esclavage, qui s 'etiole et meurt en Occident au Moyen-Age, sans aucune* ***inter-****vention legale, lorsqu 'ii devient inutile, et reapparaît dans tonte sa rigueur au XVI[e] siecle en Amerique, pour Ies memes raisons qui motivaient son existence dans le monde antique. **

Am făcut acest lung citat din recenzia asupra cărții lui des Noettes, pentru că mi se pare o frumoasă apologie a omului. într-adevăr, omul e mult mai puțin rău decît pare. Instinctele sale îi aparțin, cîteodată, numai pe jumătate; cealaltă jumătate sînt o creație a geografiei. Cineva, un mare savant, demonstrează că sclavia nu e atît o creație a omului, cît a geografiei. Nu e aceasta o adevărată voluptate morală?...

Fidelitate

Dintr-o scrisoare a lui Baudelaire: *Je crois en effet (mais j 'y suiş trop interesse) que la fidelite est un des signes du genie...***

* Din starea rudimentară a tehnicii transporturilor rutiere, el deduce necesitatea inevitabilă a transportului efectuat de om; această insuficiență a tracțiunii animale este cauza principală a sclaviei, care slăbeşte şi moare în Occident în Evul Mediu, fără nici o intervenție a legii, cînd sclavia devine inutilă, şi reapare cu toată asprimea sa în secolul al XVI-lea în America, din aceleaşi cauze care au motivat existența ei în lumea antică *(lb.fr.) (n. ed.).*
** „Cred într-adevăr (dar sînt deosebit de implicat în aceasta) că fidelitatea este unul dintre semnele geniului..." *(Ib. fr.) (n. ed.).*

Fidelitatea — împăcarea cu destinul; sau desăvîrşită păstrare a normelor. Semne de straşnică bărbăţie, în orice caz: să nu te depărtezi de norme — să nu-ţi înfrîngi destinul. O voinţă de păstrare laolaltă, de rezistenţă dîrză în curgerea marelui fluviu: rămîi pe loc, împăcat; linişte, contemplaţie.
în culturile tradiţionale (India, China etc), există o anumită „fidelitate" faţă de doctrine, faţă de norme. Nu te interesează „noutatea", „schimbarea", aventura; nu vrei să fii „original". Nu vrei să descoperi ceva nou, personal — pentru că toate aceste schimbări şi zbateri nu duc la nici un adevăr; normele nu se schimbă, ele sînt impersonale.

Amănunt [II]

Nu ştiu cît de veche poate fi „teoria pansexualistă". Nu încape îndoială că Freud nu este primul care a generalizat cu atîta vehemenţă importanţa actului sexual. Iată un text chinezesc din secolul al II-lea d. Cr., extras din tratatul alchimic *(Ts 'an Tung Ch* 7) al lui Wei Po-Yang, pe care îl transcriu atît pentru ciudăţenia lui, cît şi pentru raritatea lui. (îl traduc după versiunea engleză a lui Lu Ch'iang-Wu, publicată în *Isis,* octombrie 1932, pp. 23l-262: fragmentul nostru se găseşte la pagina 254).
„Bărbatul e născut să stea pe pîntec, iar femeia pe spate. Aceste maniere de a se purta sînt determinate chiar din timpul existenţei lor prenatale. Ei se poartă astfel nu numai în timpul vieţii, ci şi după moarte. *(Notă:* chinezii credeau că o femeie înecată pluteşte pe spate, iar un înecat

pe pîntec.) N-au învăţat de la părinţii lor să stea astfel. Originea tuturor acestora se află în actul sexual."

Eterna omologare

Izolarea geniilor şi a eroilor în lume este numai o iluzie. Au existat întotdeauna mijloace de a omologa aceste prezenţe excepţionale cu eterna mediocritate. Tendinţa generală a societăţii este să omologheze, să aducă la acelaşi numitor, să suprime „unicitatea". Geniul sau eroul nu trebuie lăsat singur şi nici măcar nu trebuie înconjurat cu cei de seama lui. Trebuie dovedit că apariţia lui nu e excepţională, că ideile sau faptele lui „aparţin" şi altora, că există „aderenţe". Mecena era înălţat alături de Vergiliu pentru că îi „înţelegea" arta. Barbusse era alături de Maxim Gorki pentru că amîndoi „aderaseră" la literatura proletară. Popescu este astăzi citat alături de Lucian Blaga, pentru că amîndoi vorbesc despre „sufletul românesc". Alt Popescu este egal lui Aron Cotruş, pentru că şi el a cîntat „eroic". Un al treilea este pus în rînd cu Nae Ionescu, pentru că cercetează aceleaşi „probleme".
Au existat întotdeauna mijloace de a omologa valorile cu nonvalorile. Oamenii care luptă pentru aceleaşi „idei", care folosesc aceleaşi formule. Ureche şi Hasdeu erau egali — pentru că amîndoi erau „patrioţi". Eminescu şi Bodnărescu erau citaţi împreună — pentru că erau amîndoi „trişti" şi colaborau la *Convorbiri literare.* Este o adevărată nenorocire pentru un creator genial să fie înţeles

din timpul vieţii. Căci „aderă" la opera lui — şi unicitatea lui e poranilor. Sau se poate spune el, că s-a convertit. Nu s-a spus, vertit la naţionalism — el, care lian din secolul [al] XX[-lea] şi singur?...
două duzini de mediocri dizolvată în ochii contem-şi mai răa: că a „aderat" recent, că Papini s-a con-a creat naţionalismul ita-a luptat cincisprezece ani

Mistici inferioare

Ce formulă fericită a găsit Philippe de Felice intitu-lîndu-şi o carte asupra „otrăvurilor sacre şi beţiilor divine" — *Essai sur quelques formes inferieures de la mys-tique* Ceea ce este tragic

în condiția umană este această eternă reîntoarcere la „formele inferioare ale misticii". Cînd nu mai poți, sau ți se pare că nu mai poți, să „te pierzi în Dumnezeu" — te pierzi în alcool, în opium, în peyotl sau într-o isterie colectivă.
„Mistica" rămîne; căci instinctul omului de a se pierde, de a se preda este tot atît de organic şi de puternic ca şi instinctul său de conservare. Trebuie să ieşi din tine, într-un fel sau altul. Şi, cînd nu te mai poate salva dragostea — te salvează alcoolul, opiul sau cocaina. Ritualurile rămîn aceleaşi; izolare de lume („bea de unul singur" — semn că e vorba despre un adevărat bețiv, care oficiază), consacrarea timpului şi locului în care îți asimilezi *la drogue divine* etc. Aceeaşi rămîne şi setea de a te uita, de a te pierde — într-un „absolut" de esență toxică.
Zeii nu mor — spuneau umaniştii. Nu mor, dar îmbă-trînesc, se vulgarizează, ating cele mai crunte forme de

decrepitudine — în conştiința şi în experiența omului, desigur. Nu mai crezi în Dionysos, dar continui să te îm-beți, şi beția aceasta este tot mai tristă, tot mai vulgară, tot mai deznădăjduită. Unii călători întorşi din Rusia Sovietică vorbesc despre „mistica tractorului", care a luat locul misticii ortodoxe sau sectare. Nu e vorba, fireşte, de nevoia omului de „ideal", de credință într-un mit, într-un om, într-o idee — ci nevoia omului de a se pierde pe sine. Şi, cînd nu te mai poți pierde în Sfînta Treime — te pierzi în „mistica tractorului". Este parcă un blestem al omului modern de a aluneca tot mai jos, de a-şi potoli setea de pierdere de sine în forme tot mai inferioare de „mistică". Luciferismul omului modern nu constă în împotrivirea lui față de Dumnezeu (ca să vorbim în termeni foarte largi), ci în împotrivirea lui prin imitația vulgară a lucrării lui Dumnezeu. Imitație şi contrafacere — iată adevăratele stigmate ale luciferismului. Căci te împotriveşti religiei, dar faci repede o altă religie, inferioară. Renunți la mistica unei Sfinte Tereza, dar accepți mistica inferioară a tractorului sau a opiului; te dai, te Jertfeşti" ca să te pierzi în ființa inefabilă a tractorului, ca să triumfe cultul tractorului. Sau, în cazul opiului, te dai ca să te poți anihila — ca individ, ca făptură separată şi îndurerată— descoperind o altă realitate, absolută, acel „ordin excelent" de care vorbea Thomas de Quincey.
Instinctele omului rămîn intacte — iată adevărul simplu pe care îl uită „raționaliştii". Şi setea omului de mîn-tuire stă în ordinea firească a lucrurilor. Orice s-ar întîm-pla, oricît s-ar schimba — omul vrea, nădăjduieşte, crede

că se mîntuie, că găseşte sensul central al existenței, că-şi valorifică viața.
Setea de mîntuire — iată sensul acelui straniu instinct al omului de a se preda, de a se pierde pe sine. Cîtă vreme acest instinct e satisfăcut firesc, „mistic" — religia ştie să canalizeze pornirile omeneşti. Se întîmplă însă, uneori, ca insul să nu mai creadă sau să nu i se mai permită a crede într-un ordin transcendent de realități, în religie. Schimbarea aceasta, departe de a libera pe om, îl vulgarizează, lăsîndu-l pradă „misticilor inferioare". Cînd nu mai crezi în Paradis — începi să crezi în spiritism.
Analogii şi simboluri
Găsesc în cartea dnei C. F. Leyel *The Magic ofHerbs* (London, 1926, p. 77) un amănunt care ridică o sumă de probleme tulburătoare. Autoarea, rezumînd şi comentînd doctrinele lui G. B. Porta — creatorul acelei stranii „ştiințe", *phytognomonica* —, aminteşte că, adeseori, legă-turile misterioase, magice descoperite de ilustrul napo-litan între plante, animale şi maladii au fost verificate. Bunăoară, pe temeiul supozițiilor sale fantastice, s-a descoperit tratamentul reumatismului prin salicilat; salicila-tul a fost extras din scoarța sălciilor, a unui arbore, aşadar, care creşte numai în locurile umede, acolo unde se ia şi reumatismul.
Coincidența aceasta ar putea da naştere la nesfîrşite speculații. Ar exista, aşadar, o „simpatie" de esență magică între toate „formele" create de un anumit mediu cosmic.

Umiditatea care provoacă reumatismul creează, în acelaşi timp, substanţa specifică (salicilatul) prin care maladia aceasta poate fi înfrîntă.
O lume de „corespondenţe" şi „analogii" magice. După cum credea Porta, nu numai substanţa plantelor ar fi în directă legătură cu o anumită maladie, ci şi forma plantelor, forma pe care o au florile, rădăcinile, frunzele.
într-adevăr, în pagina următoare a cărţii dnei Leyel descopăr încă un amănunt semnificativ. „Nu există nici o singură specie vătămătoare în întreaga familie a Cru-ciferelor" *(op. cit.,* p. 78). Mărturisiţi că vă aflaţi în faţa unei „coincidenţe" tulburătoare. Pentru că nu ştiu dacă există familie de plante care să nu aibă cel puţin o specie pernicioasă. Numai în familia Cruciferelor, afirmă autoarea noastră, nu se întîlneşte nici măcar o varietate otrăvitoare.
Asta poate să însemne foarte multe lucruri. înainte de toate, poate să însemne că orice „formă", orice „simbol" are o anumită lege a fiinţei sale, lege care îl împiedică să împlinească anumite funcţiuni. în orice ordin al realităţii s-ar manifesta o asemenea „formă", corespunzînd unui anumit „simbol" — ea va avea o semnificaţie precisă. Cosmosul, aşadar, nu e lipsit de sens în chiar structurile sale. Formele geometrice, în afară de valorile şi funcţiunile pe care i le-a acordat mintea omenească, ar mai avea şi o altă valoare, *magică,* extraumană. Simbolul central al creştinismului — Crucea — nu e deci prefigurat în acele semne solare *(zvastica* etc), ci e „dat" chiar în constituţia cosmosului, e prezent în lumea vegetală, înainte de om. Omul

nu-şi „creează" simbolurile — ci ele îi sînt impuse din afară, îi sînt „date", revelate; într-un cuvînt, îl preced[ă].
Tehnica dispreţului
Malraux a avut încă o dată dreptate intitulîndu-şi ultimul său volum *Le temps du mepris.* înainte chiar de a fi o epocă eroică, vremea noastră este o epocă a dispreţului. De altfel, eroismul se împacă foarte bine cu dispreţul. Şi unul, şi altul sînt atitudini aristocratice, de mare singurătate şi exasperată tensiune morală. Ce poţi face împotriva proştilor — decît să-i dispreţuieşti? Ce poţi face împotriva forţelor imbecilizate — decît să lupţi cu ele fără noroc, adică fără victorie, singur, eroic, aristocratic?
Confuzia ridicolă a timpurilor moderne a făcut din „aristocraţie" o plagă socială. S-a confundat noţiunea de aristocrat — indispensabilă oricărei civilizaţii şi oricărui umanism — cu clasa socială a aristocraţilor, clasă de mult descompusă de vicii şi paralizată de propria sa sterilitate. Evident, numai parveniţii şi candidaţii la neociocoism mai pot pune vreo nădejde în această „aristocraţie" de sînge, spadă şi aur. Dar la noţiunea de aristocraţie nu putem renunţa; nu putem renunţa decît cu riscul de a umili umanismul, de a întuneca şi mai mult confuzia care domneşte pretutindeni în jurul „omului".
în fond, ce fac toţi oamenii vii şi creatori ai veacului decît să dispreţuiască şi să lupte? Valorile acestea morale — de luptă, de dispreţ — sînt caracteristice oricărei elite, oricărei aristocraţii. Dispreţul e cea mai umană formă a

luptei. Şi animalele se luptă, şi ele suferă, şi ele urăsc. A nu urî un om — a-l dispreţui numai: iată un fel de luptă care este în acelaşi timp şi contemplaţie, şi asceză. Este aproape o purificare: căci scapi de stăpînirea pasiunii celei mai umilitoare, ura. Este o perfectă asceză; căci nu te abandonezi unei pasiuni, ci o domini, o sterilizezi. A putea dispreţui un om, o societate, un climat istoric — a dispreţui senin, sincer, fără crispări, fără duh de răzbunare — este un gest moral pe care arareori îl mai întîlnim la contemporanii noştri. Este un gest olimpic. Şi totuşi, înapoia lui se află cea mai cumplită aventură.

Căci ceea ce ne face să şovăim înainte de a alege calea dispreţului — care e în acelaşi timp şi calea izolării, drumul cel mai sigur spre singurătate — este groaza noastră de a nu ieşi cumva din istorie, de a nu risca să nu fim contemporani cu marile prefaceri morale, sociale şi politice din jurul nostru, deci de a rămîne singuri şi sterpi în mijlocul unei considerabile metamorfoze umane. Credem cu toţii că orice se întîmplă în istorie este semnificativ şi că orice formă nouă de viaţă morală şi socială este un progres. De aici instinctul nostru sigur care ne îndeamnă să rămînem în contemporaneitate, să fim laolaltă cu ceilalţi care se mişcă şi gîndesc pentru noi. De aici teama noastră de a dispreţui ceea ce se întîmplă în jurul nostru — de a dispreţui masiv, în bloc, fără reticenţe. Căci, dacă cumva ei au dreptate? Ei — adică ceilalţi, mulţi şi proşti, puţini şi semidocţi, oamenii de cabinet sau de pe stradă, oamenii perfect contemporani cu evenimentele...

Tehnica dispreţului conduce inevitabil la aventură. Dispreţuieşti în numele unei tradiţii sau al unui instinct — care îţi spune că nu tot ce se întîmplă în istorie e semni-

ficativ, că nu orice fapt este un progres, că lumea nu merge întotdeauna *înainte* sau spre *mai bine,* ci de foarte multe ori merge fără noimă, condusă de forţe obscure, inumane, necreatoare. Dispreţuieşti, de asemenea, pentru că te simţi aristocrat, eroic, luptător — şi faza finală a evenimentelor nu este niciodată eroică, nu este nici măcar purtătoare de valori, de ierarhie. Ceea ce se întîmplă, ceea ce se *consumă*— este întotdeauna amorf, iraţional, „întîmplător". Dispreţul presupune o viziune antiistorică. Adică: desolidarizarea de evenimente, credinţa în semnificaţii. Ri-varol s-a desolidarizat de Revoluţia Franceză; adică n-a crezut în forţa creatoare a evenimentelor, în *istorie* — ci s-a mulţumit cu semnificaţiile morale ale timpului său. Şi totuşi, Rivarol a avut dreptate; n-a fost păcălit de atitudinea sa antiistorică. Omul a rămas tot atît de funest şi neesenţial ca şi înainte de Revoluţie. Semnificaţiile morale găsite de Rivarol rămîfi şi astăzi în picioare, după ce fenomenul revoluţionar s-a consumat şi a fost depăşit (steagul Revoluţiei de la 1789 este astăzi scuipat de luptătorii altei revoluţii). Atitudine antiistorică — adică atitudine apocaliptică. Evenimentele nu creează istoria; istoria nu înseamnă progres: lumea merge înainte prin intermitenţe; lumea poate deci avea un sfirşit, un sfirşit precipitat. Aşa cred, astăzi, o sumă de oameni, poate cei mai inteligenţi oameni ai veacului; printre care nu putem să nu numim pe Rene Gue-non, în care, alături de alte atîtea virtuţi, s-a concentrat şi o formidabilă capacitate de dispreţ pentru lumea modernă, în bloc. Nu cred că a existat un om să dispreţuiască mai categoric şi mai total contemporaneitatea, ca acest prodigios Rene Guenon. Şi niciodată nu străbate în dispreţul

lui compact, olimpian, o urmă de mînie, o uşoară iritare sau măcar melancolie. Este un adevărat maestru...

Riscul dispreţului, „aventura" în care te angajează această tehnică nu pot intimida totuşi o structură eroică, un om care iubeşte în acelaşi timp şi cu aceeaşi tărie lupta şi singurătatea. Retragerea din lume, izolarea faţă de evenimente — într-un cuvînt desolidarizarea de esenţele caduce şi infernale ale societăţii — este o cale admirabilă pentru cei care nu cunosc demonul luptei, pentru cei care participă oarecum la o structură „contemplativă". Pentru ceilalţi, care nu pot fără singurătate, dar nu pot nici fără luptă — *dispreţul* este cea mai eficace tehnică, este luptă (căci este asceză), dar este şi dominare de sine, perspectivă, spaţiu, „contemplaţie".

Este ciudat cît de des apare în opera lui Malraux termenul de „contemplaţie" şi „sens". în cărţile lui sînt foarte mulţi oameni care suferă pentru că vor să obţină un criteriu sigur de contemplaţie. Dominat de setea pentru „sens" (al existenţei), Malraux reînvie şi actualizează expresia lui Montaigne: *la condition humaine.* Alături de setea aceasta organică pentru contemplaţie şi singurătate (sete sau mai bine zis destin) — Malraux (structură eroică, aristocratică) cultivă acţiunea. A trebuit să ajungă astfel fatal la tehnica dispreţului, deşi nu este

deloc un antiistoricist.

Faptul

Toţi sîntem de acord că ceea ce interesează cunoaşterea umană nu sînt faptele — ci *faptul.* Poţi privi o mie de plante, fără să înţelegi „faptul" esenţial vieţii vegetale.

Poţi citi o mie de documente despre Revoluţia Franceză, fără să te apropii cu un singur pas de acest „fapt" fără pereche în istoria europeană.

Dar cum *alegem,* din milioanele de fapte, acele cîteva fapte esenţiale? Cum obţinem un „fapt" dintr-o mie de documente, cum îl transformăm în act de cunoaştere? Şi apoi, se mai pune o întrebare: *alegem* noi şi *transformăm* noi, întotdeauna, dintr-un milion de fapte un singur „fapt" semnificativ — sau acest „fapt" este, în el însuşi, calitativ deosebit de milionul de fapte care îl preced[ă] şi îl întrece?

Observaţi tovărăşia între doi tineri, tovărăşie care se transformă, uneori, în dragoste. Se întîmplă nenumărate lucruri între ei, fără importanţă (gesturi, conversaţii, priviri, întîmplări etc). „Fapte" care se consumă fără germeni, fără „secvenţă organică". (Ne spunem atîtea cuvinte între noi, care se pierd; atîtea gesturi, atîtea zîmbete, atîtea izbucniri sentimentale de o clipă care se sting în clipa următoare fără să creeze o urmare, o semnificaţie, o „cunoaştere", în conştiinţa mea sau a d-tale.) Deodată, un nimic, o întîmplare transformă banala tovărăşie a doi tineri în dragoste. Un nimic (o privire, una din mia de priviri care s-au schimbat între ei; un cuvînt, precedat de un milion de cuvinte, un peisaj, o nuanţă etc), un nimic care îi dezleagă de mediul normal, neutru, inundat de „fapte", şi îi farmecă, îi „zvîrle" într-o nebunie unică pe care putem fără teamă s-o numim Absolut.

Acelaşi lucru se întîlneşte în toată lumea biologică. Se petrec un milion de fapte în istoria unui organism (cîte tropisme, cîte fenomene de nutriţie, cîte procese obscure!...)

Şi totuşi, în viaţa acestui organism n-au importanţă — adică: semnificaţie, „secvenţă organică", „destin" — decît cîteva; în speţă, faptul germinării, al fecundării; *creaţia.*

în istoria popoarelor, în istoria spiritului uman numai *actele creatoare* au importanţă. Numai de la ele un alt om poate învăţa ceva. Şi ce este virtutea de a învăţa, decît un aspect al eternităţii?

S-ar putea spune că „destinul" este tocmai lupta cu tine însuţi, *alegerea faptului* esenţial din milionul de fapte care se consumă prin tine sau în jurul tău; lupta cu tine însuţi, cu semnificaţia (rodirea, copiii, gloria — act creator, cu „secvenţă organică" în orice caz) pe care o poţi da sau nu o poţi da vieţii tale personale.

Cîţiva modeşti

Oamenii care par într-adevăr modeşti sînt de obicei cei mai mari orgolioşi, şi ambiţia lor e nesfîrşită. Niciodată n-am să uit emoţia cu care am citit *Gînduri ale unui om ca oricare altul,* excelenta carte a profesorului N. Iorga. Un singur lucru n-am priceput: de ce „om ca oricare altul"? N. Iorga este — şi d-sa o ştie mai bine decît noi — un om excepţional. Şi, cu toate acestea, pretutindeni în cărţile d-sale memorialistice şi morale, se zugrăveşte pe sine ca un biet om, un biet savant care încearcă să facă ceva în ţara românească etc. Ai crede, în faţa unor asemenea mărturisiri, că d. N. Iorga este sfios şi modest. Dimpotrivă, sub aparenţa de modestie, la d-sa se ascunde conştiinţa genialităţii sale şi orgoliul acestei genialităţi...

Cineva îmi spunea:

— Nu sînt atît de orgolios ca să nu recunosc că sînt un om mare...

Odată, ascultînd laudele entuziaste ale unui prieten, acelaşi bărbat îmi mărturisea:

— Eu sînt un om modest, îmi face o deosebită plăcere să se vorbească de mine...

Sub aparența lor paradoxală, aceste mărturisiri sînt foarte adevărate. Un mare orgolios ştie că oricît ar fi de lăudat, de adulat, de exaltat — nu se poate spune *totul* despre el. El e atît de mare, de excepțional, de unic, încît e preferabil să nu se spună nimic despre el, sau să pară el însuşi modest, „un om ca oricare altul", decît să se spună pur şi simplu că e un Om Mare. Profesorul S. D. în preajma căruia am trăit o bună bucată de vreme era foarte conştient şi mîndru de opera sa, de cele patru volume filozofice pe care le publicase. Mă obişnuisem să-l socotesc un orgolios fără seamăn — pînă în ziua în care am citit mărturisirea unui excepțional savant, care scrisese o bibliotecă întreagă de studii. Mărturisirea începea cam astfel: „Sînt un biet cercetător neno-rocos..." Orice s-ar fi putut spune despre savantul nostru, în afară de faptul că era un „biet cercetător nenorocos". Era celebru, era considerat cea mai mare autoritate a timpului, avea elevi, era bogat. Atunci de ce această iritantă modestie, care nu convinge pe nimeni?...

Mi s-ar putea răspunde: oamenii mari încearcă şi visează să creeze o operă atît de excepțională, încît ceea ce puterile lor le îngăduie să facă li se par biete frînturi fără nici o însemnătate... Să admitem că lucrul acesta e adevărat. (Deşi mă îndoiesc; foarte mulți creatori care vorbesc

de „biata lor persoană" sînt în fond convinşi de măreția operei lor şi o mărturisesc uneori, în jurnale intime, în corespondență etc.) Dar, dacă e adevărat, apoi orgoliul acestor creatori mi se pare înspăimîntător, demiurgic. Căci închipuiți-vă ce părere au ei despre *puterea* lor, despre geniul lor, dacă acele capodopere pe care le-au creat li se par fleacuri. Multă vreme am iubit legenda care spunea că Vergiliu, pe patul de moarte, a cerut să se distrugă *Eneida* — o „biată operă ratată", un fleac. Acum îmi dau seama ce extraordinar orgoliu zăcea sub modestia lui Vergiliu; dacă *Eneida* era un fleac imperfect, apoi închipuiți-vă ce Operă ar fi dorit Vergiliu să creeze! El se visa deci un demiurg. Avea despre geniul său o părere excepțională. Credea că poate *face,* că poate *crea* o operă de o mie de ori mai frumoasă decît *Eneida...*

Ce naiv mi se pare, acum, orgoliul mărturisit şi gălăgios al lui Balzac, care se credea — şi era — un geniu; care spunea că e egalul lui Napoleon şi că niciodată lumea nu va putea uita pe *Pere Goriotl...* Balzac avea cel puțin conştiința că opera lui coincide, deşi imperfect, cu puterea lui. Nu credea, ca Vergiliu, că ceea ce a creat nu e bun, că puterea lui de creație ar fi putut fi de o mie de ori mai mare, că, în orice caz, „idealul" lui artistic este atît de grandios, încît nici măcar EL nu l-a putut realiza...

Melancolie

Melancolia de a nu-ți mai corespunde nimic „cosmic"! Să-ți aduci bine aminte că era o vreme cînd fiecărui moment din viața omului îi corespundea, îi „răspundea" un

eveniment cosmic! Omul juca altădată la solstiții, aprindea focuri în noaptea Sfîntului Ioan, făcea nuntă în anumite nopți, se întrista şi se bucura o dată cu luna! Ce perfectă armonie cu ritmurile cosmice, ce miraculoasă corespondență între hora omului şi axele planetelor! Orice făcea omul avea o altă „greutate", răspundea parcă în alte niveluri. Mic şi neputincios cum a fost întotdeauna, omul era totuşi atunci un ochi în care se oglindeau spații înstelate, o inimă în care sîngele bătea într-un ritm prezent pretutindeni...

Melancolia acestei libertăți moderne a omului, care poate juca, poate nunti şi poate veghea oricînd şi oricum! Deznădejdea acestei izolări anarhice într-un cosmos viu. Eşti tu însuți, numai tu însuți, liber să te pierzi, să te abandonezi oricărei combustii. Parcă ai fi închis într-o cuşcă de fier — izolat de restul lumii. Simți că se întîmplă lucruri neînchipuite deasupra ta, în nevăzut, şi că toate aceste lucruri nu mai „răspund" în tine. Plasa aceea fermecată care te lega de restul Universului este de mult ruptă. Sînt nopți cînd conştiința acestei ruperi te

deznădăjduieşte. Altădată, rămîne numai melancolie.

Dreptul de a spune banalităţi

Aţi observat naturaleţea cu care un gînditor paradoxal ca Unamuno sau un neliniştit ca Kierkegaard afirmă lucruri la mintea omului, truisme sau de-a dreptul platitudini, întotdeauna m-a mirat felul de a scrie al lui Unamuno; după un paradox dificil sau bogat în nuanţe, urmează ne-

greşit o banalitate sau un amănunt erudit pe care un alt scriitor s-ar jena să-l citeze, tocmai pentru că i s-ar părea uşor accesibil. Cu ce seriozitate şi ce vervă discută Unamuno etimologia cuvîntului „agonie", spunîndu-ţi de mai multe ori că în greceşte înseamnă „luptă" — şi cu aerul că el a descoperit acest sens. Cu ce gravitate citează Kierkegaard texte arhicunoscute din *Vechiul Testament* — **pe** care protestanţii le ştiu, probabil, pe dinafară — şi le subliniază, le adnotează, se uimeşte singur de tăria lor, şi îţi amînă pagină după pagină interpretarea excepţională pe care ai impresia că ţi-a făgăduit-o...

Şi, cu toate acestea, asemenea truisme sau platitudini nu te supără în opera lui Unamuno sau a unui Kierkegaard. Simţi că şi aceste „adevăruri eterne" au fost trăite, atunci, înainte de a-ţi fi spuse ţie. Simţi că citatele banale pe care ţi le oferă un erudit enciclopedist ca Unamuno îşi pot pierde pentru o clipă glorioasa lor banalitate, pot deveni „carne, oase şi sînge", cum spune el, pot nutri.

Cît de triste, dimpotrivă, apar platitudinile în opera unui Anatole France, mai ales în acele pagini de filozofie sceptică şi parfumată. Ce greu se suportă truismul într-un „clasic" de mîna a doua, într-un „clasic" din timpurile noastre. Hotărît lucru, dreptul de a spune platitudini şi banalităţi se cucereşte anevoie. Şi îl cuceresc, printre cei dintîi, marii neliniştiţi şi marii zăpăciţi ai lumii. Cînd Don Quijote îţi spune că toţi oamenii sînt muritori eşti atît de uimit şi de emoţionat, încît îţi vine a plînge.

Dilige...

Am găsit destul de tîrziu în viaţă această propoziţie a Fericitului Augustin: *dilige et quod vis fac* „iubeşte şi fă ce-ţi place!" Este, fără îndoială, una din cele mai curajoase afirmaţii ale creştinismului; şi, în acelaşi timp, formula cea mai cuprinzătoare a mesajului lui Cristos; cuvîntul care îl rezumă. Libertatea absolută se cîştigă prin dragoste. Pentru că numai prin dragoste omul îşi iese din fire, se eliberează de bestie şi de demon. Numai o asemenea libertate este nevătămătoare pentru aproapele, pentru „colectivitate".

Mult timp după Fericitul Augustin, Rabelais a făcut pe umanişti să viseze în faţa inscripţiei din Theleme:yâw *ce que voudras.* Cîte pagini nu s-au scris asupra acestei inscripţii! Cîte nostalgii nu ş-au mistuit cu mintea la acea încîntătoare mînăstire în care oricine putea face ce voia! Şi, cu toate acestea, textul lui Rabelais nu e chiar atît de comod. Omul vrea uneori să facă o sumă de lucruri prea puţin plăcute vecinului; cîteodată, asemenea lucruri pot fi amuzante sau ridicole — alteori însă, ele pot fi teribile sau dezgustătoare. Omul „pur şi simplu", omul „în toată firea" e de cele mai multe ori deprimant. Numai cînd iubeşte, cînd e scos din fire poate fi liber şi poate rămîne, totdeodată, în comunitate.

Augustin şi Rabelais, două idealuri opuse, două lumi opuse: creştinătatea, întemeiată pe comunitatea de dragoste — şi lumea modernă, întemeiată pe egalitate etc. ... sau pe contracte sociale etc, sau pe interese economice comune etc. De la Renaştere încoace, omul visează să poată face ce vrea. Uită că acest *quod vis fac* îşi pierde sensul uman dacă e întrebuinţat cu nostalgia rabelaisiană, scos din comunitatea de dragoste, rupt de porunca esenţială: *dilige.*

Lumea modernă este exasperată de „teroarea" creştină, într-adevăr, teroarea e reală. Ce poate fi mai nesuferit de-cît această veşnică invitaţie la iubire, această libertate absolută care ţi se oferă numai atunci cînd iubeşti, cînd renunţi de a mai fi tu însuţi, om în toată firea?!...

Singuraticii

„Nici un om nu atrage mai mult mulţimile decît acel care trăieşte singuratic", scrie Papini în *Sânt 'Agostino.* Şi aminteşte de Sf. Antonie — pe care îl căutau oamenii în deşert, numai pentru că îi mersese faima că e cel mai aspru pustnic — şi de J. J. Rousseau, acest laic, a cărui solitudine i-o sfărîmau adesea admiratorii şi admiratoarele atrase de zvonul izolării sale.

Omul singuratic rupe atît de violent cu legea fundamentală a condiţiei umane — trăirea laolaltă, dragostea pentru *cineva,* dacă nu pentru aproapele — încît atrage ca o forţă magică.

Asceza — singurătatea, înfrînarea instinctelor şi mai cu seamă a instinctului esenţial: sexualitatea — era considerată, în ea însăşi, ca o imensă forţă magică. A te împotrivi/znz *omeneşti* înseamnă a o depăşi, a te apropia deci de zei, de acele rezervoare de energie fizică şi spirituală. Singurătatea e cea dintîi şi cea mai dificil de dobîn-dit detaşare de omenesc. O asemenea detaşare presupune

o forţă supraumană: fie că această forţă este magică, asimilată direct prin simpla practică a singurătăţii şi ascezei (cum cred indienii), fie că este o forţă religioasă dăruită de Dumnezeu călugărului din pustietate (cum cred creştinii), ea este, în orice caz, o forţă care înmărmureşte pe oameni şi îi atrage. Alături de acest izvor supraomenesc, în contact direct cu ascetul care îl stăpîneşte, oamenii nădăjduiesc că vor cîştiga şi ei ceva: putere, sănătate, mîn-tuire. Sau, în cazul unui singuratic laic, ca Rousseau, nădăjduiesc că vor avea de învăţat o metodă de viaţă, sau poate chiar fericirea.

Un ascet indian se lupta cu zeii: care, înfricoşaţi de forţele magice pe care le dobîndea prin tehnicile lui solitare, îi ridicau în faţă neînchipuite obstacole, ispitindu-l cu femei frumoase, cîntece şi dansuri. Un ascet creştin se lupta cu dracii; tot atît de mult înspăimîntaţi şi ei de *puterea* pe care o căpătase călugărul. (Putere care îl ducea la mîntu-ire, deci îl scotea de sub influenţa lor; sau înrîurea asupra întregii comunităţi, slăbind stăpînirea demonică în lume.) Un ascet laic se lupta cu el însuşi, cu tristeţea, zădărnicia sau febrele lui interioare. Dar, oricum, era şi el un victorios. Un om care poate rămîne singur — înseamnă că e un magician asemenea zeilor, spuneau indienii; înseamnă că a descoperit taina fericirii, spuneau contemporanii lui Rousseau...

Numai cînd observi cu ce pasiune aleargă oamenii după singuratici — îţi dai seama cît de însetată de fericire este lumea modernă...

Creionul lui Unamuno

„Nu gîndesc decît cu creionul în mînă", mărturisea Unamuno într-un interviu. Am întîlnit oameni care consideră această tehnică mentală drept o manie sau chiar mai grav: ca o dovadă de „neautenticitate". Să gîndeşti provocat sau susţinut de un obiect, de un gest, de o anumită poezie — nu trădează asta lipsa de originalitate şi de spontaneitate a gîndirii?

Creionul acela pe care îl lua Unamuno în mînă ca să poată gîndi îşi are totuşi o adîncă semnificaţie. Este o pregătire a meditaţiei, similară celorlalte „pregătiri" pe care le cunoaşte istoria: asceza, purificarea prealabilă. Poziţiile hieratice ale corpului (care au atîta importanţă în India: aşa-numitele „poziţii yogice", *ăsanas).* Iei creionul în mînă — aşa cum alţii închid ochii, sau îşi ritmează răsuflarea, sau îşi astupă urechile, sau îşi cuprind fruntea în mîini. Te declari — faţă de tine — gata de a primi gîndurile, de a le cerceta, de a le „adînci". Gîndurile trec prin mintea omului şi în alte ceasuri, în împrejurări mai mult sau mai puţin frivole. Acum însă, eşti hotărît să le meditezi, să le alegi; acum, eşti responsabil pentru că eşti concentrat,

liber.
Unamuno, care gîndeşte numai cu creionul în mînă, repetă un străvechi ritual, de care omenirea nu are de ce să se ruşineze. Este un gest care indică „trecerea" de la frivolitate şi întîmplare — la meditaţie şi responsabilitate. Este în acelaşi timp un vehicul, un auxiliar al concentrării. Mintea e restaurată în drepturile ei; acel obiect, sau gest, sau poziţie pe care îl alege omul — înseamnă primul pas către gîndirea responsabilă. Fie că e un creion, fie că

e o poziţie ascetic-meditativă, tehnica e aceeaşi; fluviul vieţii psiho-mentale e canalizat, delimitat, „concentrat". Gîndirea responsabilă începe cu acest gest voluntar, care e un simbol al repaosului ce urmează.

Autenticitate

„Autenticitatea" nu este oare un aspect obscur al idealismului? A realiza *viaţa ta,* a realiza *gîndirea* şi *simţirea ta* proprie, intraductibilă, simplă „trăire" — nu înseamnă *a o face tul* Mi se pare că orice idealism se fundează pe credinţa că *omul face* lumea în timp ce-şi face gîndirea. De aceea există atît de multe puncte de contact între idealism şi magie.
Dar şi „autenticitatea" tot de aici porneşte: din credinţa că nimic nu este *dat* din afară, sau că tot ce este *dat* nu e viu, nu e valabil, nu are semnificaţie. „Autenticitatea", ca stil de viaţă şi gîndire, ar fi aşadar o degradare a conştiinţei magice. Magia crede că omul poate *fi şi face* orice. „Autenticitatea" se mulţumeşte cu mai puţin: nu *poţi fi orice,* nu *poţi face orice.* Nu poţi fi, bunăoară, geniu, sau creator de lumi, sau Dumnezeu (cum afirmă magia).
Dar poţi fi *tu însuţi* (adică, fără nici o alterare: sincer, actual, viu) şi poţi *face* o sumă de lucruri prin propria ta forţă sufletească; lucruri care, laolaltă, alcătuiesc lumea *ta,* la organizarea căreia ai luat şi tu parte şi pe care ţi-ai construit-o după nevoile şi puterile tale.
„Autenticitatea" este, aşadar, o atitudine vulgară, populară, a idealismului. Dar atît „autenticitatea", cît şi idealismul sînt eşuări ale
conştiinţei magice. Crezi că lumea o poţi face şi desface prin voinţa ta (magie); te convingi de absurditatea acestui demiurgism şi atunci crezi că lumea o faci, cunoscînd-o (idealismul); te mulţumeşti, în cele din urmă, să trăieşti „autentic" o cît de mică părticică din această lume („autenticitate").

Oroarea de angelic

în legătură cu fenomenul de „îngroşare", de „condensare" a expresiilor spirituale europene, fenomen care se manifestă crescînd de la Renaştere încoace. Observaţi cum se condensează muzica: devine mai densă, mai „tectonică" (volum, orchestraţie, simultaneitate) începînd cu Renaşterea, ajunge „solidă" în baroc, tinde să se realizeze în forme din ce în ce mai grele, mai „grase", în instrumentele muzicale din secolul al XlX-lea. în Evul Mediu, muzica era exprimată prin instrumente „pure": scoica, guzla cu patru coarde, harfa etc. Tendinţa spiritului „modera" de a avea contact cu realităţi din ce în ce mai „dense" se manifestă şi în creaţia instrumentelor muzicale. Nu „rezistenţa materialelor" a creat muzica modernă, ci muzica modernă, ca să se poată exprima, a creat rezistenţe materiale: volum fonic, polisimfonia, dezacordul.
Necesitatea de a intui realitatea în aspectele sale „grele". (Necesitate care se regăseşte şi în fizică, în filozofie, în economie politică, în epică.) Oroare de pur, de simplu, de angelic — oroare specifică Europei modeme.

Autenticitate

Obiecţii care se pot aduce „autenticităţii". Trăirea, experienţa, autenticitatea — sînt noi forme

ale unei mentalităţi pozitiviste, experimentale, empirice. Primatul concretului (de cea mai proastă calitate); superstiţia „verificărilor" experimentale; nici o afirmaţie asupra lumii nu e validă dacă nu se bazează pe „experienţe", adică pe „probe", pe „documente". Tirania documentelor şi a verificărilor experimentale este un rest din mentalitatea pozitivistă a se-colului al XlX-lea; cînd chiar problema (strict metafizică) a existenţei sufletului *post-mortem* se discută pe baza „documentelor" (spiritism, ştiinţe metapsihice etc). „Autenticitatea" întoarce pe om în empiric; atitudine antipla-tonică.
Răspunsuri care pot fi aduse acestor obiecţii. „Autenticitatea" tinde întotdeauna să exprime „concretul"; este deci o tehnică a realului, o reacţie împotriva schemelor abstracte (romantice sau pozitiviste), împotriva automa-tismelor psihologice. „Autenticitatea" este un moment în marea mişcare către „concret", care caracterizează viaţa culturală a ultimului sfert de veac (succesul fenomenologiei, Proust, noul hipocratism în medicină, valoarea acordată „experienţei iraţionale" în cercetarea religiilor, interesul pentru etnografie şi folclor). „Autenticitatea" nu poate fi integrată mentalităţii secolului al XlX-lea, căci nu confundă „realul" cu „pipăibilul". Acordă importanţă „documentelor", experienţelor, numai pentru că acestea participă la **„real";** evită, astfel, automatismele, schemele formale, iluziile. Departe de a trăda o atitudine antimetafizică, „au-

tenticitatea" exprimă o puternică sete ontologică de cunoaştere a realului.

Dincolo de etimologii

Uneori, într-o simplă expresie verbală descoperi un întreg „sistem" de gîndire, pe care nu-l mai întîlneşti nicăieri în actuala etapă mentală a Europei. Se spune, bunăoară, despre o idee sau un lucru care nu e desăvîrşit — că „nu e destul de rotunjit". Cînd o afirmaţie se precizează, se spune că „se rotunjeşte". Un gînditor care îşi adînceş-te şi îşi desăvîrşeşte teoriile — îşi „rotunjeşte" sistemul.
Supravieţuieşte în această expresie populară străvechea concepţie cosmologică: *sfera este formula perfecţiunii.* Un lucru este cu atît mai perfect, cu cît se apropie de sferă, cu cît forma sau mişcarea sa coincide cu sfera sau cu mişcarea sferică. A tinde spre desăvîrşire — a tinde către sferă.
Un sistem de afirmaţii începe deci să te convingă, să ţi se impună cu necesitate cînd se „rotunjeşte"; adică în momentul cînd a depăşit forma larvară sau fragmentară şi se organizează, „se ţine". De remarcat, şi de data aceasta, plasticitatea limbii române. Ideea de perfecţiune prin totalitate este exprimată în limba română printr-o imagine plastică, ale cărei valenţe simbolice au rămas tot mai intacte.
Sfera aceasta, pe care o ghicim la obîrşia expresiei „a rotunji", era nu numai formula perfecţiunii, ci şi formula geometrică-simbolică a *realităţii absolute,* a realităţii aşa

cum era înainte de a fi despicată în două (micro- şi macro-cosmos, obiect-subiect etc.) prin Creaţie.
„Rotunjesc un lucru" — înseamnă nu numai a-i da *formă,* ci a-i da *realitate,* a-l face să existe singur, prin sine. Un lucru bine „rotunjit" este un lucru de a cărui realitate nu se mai îndoieşte nimeni.

Rezistenţa la geniu

într-o carte mai veche a lui Montherlant, cîteva observaţii a căror actualitate nu s-a pierdut; şi nu se va pierde, fără îndoială, multă vreme. *On ne demande pas ă un hommed'avoir de la valeur, ou seulement d'etre un caractere; on lui demande d'etre sympathique, cela veut dire etre coulant, sepreter aux combines, reussir* (Auxfon-taines du deşir,* p. 76).
A fi simpatic — iată încă o dovadă de sentimentalismul european şi american, de incapacitatea omului modern de a gîndi impersonal. Se spune cu emfază că occidentalii

„trăiesc pe realităţi", că Orientul pluteşte în „abstract". Sentimentalismul occidental dovedeşte tocmai contrariul. Nu judeci un om după valoarea lui — cum spune Montherlant — după ceea ce este sau reprezintă el. îl judeci după cum arată; dacă e „simpatic" sau nu. Criteriul obiectiv, impersonal, se foloseşte tot mai rar.

* Nu se cere unui om să aibă valoare sau doar să fie un caracter; i se cere să fie simpatic, ceea ce înseamnă să fii culant, să consimţi să faci combinaţii, să reuşeşti *(lb.fr.) (n. ed.).*

Pe de altă parte, „simpatia" aceasta este cucerită prin-tr-o totală reintegrare în mediocritate. *Car le mediocre est ce qui plaît, parce que nos juges s 'y retrouvent chez eux*,* notează Montherlant. îţi place mediocrul pentru că nu te tulbură, nu te „schimbă", nu te „vrăjeşte". Toată fiinţa umană se împotriveşte unui lucru sau unei persoane „nemaivăzute", „noi", „revoluţionare". Nu ştii ce să faci cu un asemenea lucru. Nu ştii cum să te porţi cu o asemenea persoană. „Noutatea", după cum am mai spus şi cu alt prilej, anulează în om propria sa cunoaştere despre sine; sau, în orice caz, i-o tulbură, i-o întunecă.

Quant ă ce qui est simplement hors du commun, cela paraît ridicule. *Surtout en France, nation petite-bourgeoise, et qui adore le petit. Dante, Michel-Ange, Shakespeare, Byron, Wagner ont ete d 'abordjuges ridicules, ici, parce que «bizarres», c 'est-ă-dire autre chose que petits-bour-geois** (Aux fontaines du deşir,* p. 78).

Critica aceasta necruţătoare pe care Montherlant o face Franţei se potriveşte aproape tuturor ţărilor europene şi Americii. Geniul are prea multă „magie"; tulbură conştiinţa omului despre sine, îl scoate din hotarele înguste ale fiinţei sale. Omul mijlociu, omul mediocru, simte nevoia unui „bizar" pe măsura lui; care să-l distreze şi să-l tulbure într-un mod agreabil. Generaţia franceză, care rezista

* Căci mediocritatea este cea care place, deoarece judecătorii noştri se regăsesc în ea *(Ib. fr.) (n. ed.).*

** Iar ceea ce este pur şi simplu ieşit din comun — pare ridicol. Mai ales în Franţa, naţiune mic-burgheză, care adoră lucrurile mărunte. Dante, Michelangelo, Shakespeare, Byron, Wagner au fost în-tîi consideraţi ridicoli, aici, deoarece erau „bizari", adică altceva de-cît mic-burghezul *(lb.fr.) (n. ed.).*

lui Dostoievski şi lui Nietzsche, aplauda pe un Catulle Mendes, pe un Peladan; scriitori cu „mistere" parfumate, cu „secrete" şi „revelaţii" accesibile. De asemenea, sînt gustaţi — mai ales de „elite" — anumiţi scriitori obscuri, spirituali, paradoxali; şi sînt gustaţi nu pentru talentul lor real, ci pentru „bizareria" lor, pentru fragmentele caduce şi imbecile ale operei lor. Aşa a fost, bunăoară, voga lui Jean Cocteau. Aşa este, astăzi, Dimitri Merejkovski. Un Rene Guenon, un J. Evola, un Coomaraswamy sînt necunoscuţi dincolo de un cerc îngust de cititori. „Revelaţiile" adevărate lumea le caută în cărţile lui Merejkovski, după cum le căuta acum cincizeci de ani în cărţile teozofilor...

Un înţeles al semnelor

îmi place titlul unei reviste, *Semne:* puţine cuvinte se pot mîndri cu o atît de bogată substanţă spirituală.

Sensul acordat acestui cuvînt valorează cît bolta unei culturi; pentru că altfel arată o cultură care interpretează şi trăieşte sensul magic al cuvîntului *semn,* şi altfel culturile care şi-au asimilat sensul metafizic sau profetic al semnelor. Cîtă deosebire între profeţii evrei — care transformau întîmplările istorice şi anomaliile biologice în semne ale voinţei divine — şi mediteraneenii care vedeau în *semn* forma pură, limitele perfecte, norma! Şi iarăşi, cîtă deosebire între înţelesul magic al *semnului* — forţă imanentă, energie condensată pe care comanda ritului perfect sau a verbului precis o pune la îndemîna oficiantului, şi între sensul profetic-creştin al *semnelor,* aşa cum

l-a înţeles, bunăoară, un Gioacchino da Fiore, care interpreta *semnele* ca [pe] o manifestare

secretă a ritmului istoriei universale, ritm care era la rîndul lui pasul lui Dumnezeu pe pămînt; Dumnezeu manifestat la început *(Vechiul Testament)* prin fața Tatălui, apoi (creştinismul) prin a doua față a Treimii (Isus), în sfîrşit prin Sfîntul Duh (epoca „apocaliptică" a libertății spirituale).

S-ar putea scrie o filozofie a culturilor europene şi eur-asiene pornind de la această interpretare şi trăire felurită a sensurilor *semnului.* Şi cît ar fi de rodnică o asemenea cercetare în alte cicluri culturale — asiatice, austro-asia-tice, oceaniene şi amerindiene! Acolo unde textele sînt din ce în ce mai sporadice şi mai obscure, iar monumentele şi semnele au o importanță capitală şi un înțeles ecumenic, direct accesibil tuturor membrilor comunității. Dar nu îndrăznesc să mă aventurez atît de departe în această notă.

îmi place, între altele, sensul mediteranean al *semnului:* limită, distincțiune, oprire pe loc. Nu e vorba de o „oprire pe loc" a vieții, o moarte formală, ci de oprirea minții pe granițele lui *esse.* Dincolo de semn, adică dincolo de formă şi de înțeles, începe devenirea sau neantul — amîndouă, aspecte ale neființei, *non-esse, asat.* „Oprire pe loc" a unei anumite „vieți", se înțelege; stavila iureşului vital, orgiastic; limita devenirii psihomentale, evazive, amorfe.

Dar orice „oprire pe loc" a acestei „vieți" întunecate şi nesemnificative este un triumfal eternității şi al normelor. Nici o confuzie din cîte a valorificat eterodoxia modernă nu este mai gravă decît această confundare a Vieții

cu elanul vital, cu devenirea biologică şi durata psihomen-tală. Toate celelalte culturi sau stiluri europene şi afroasi-atice au despărțit net „Viața" (pe care o simbolizau prin norme şi ritmuri cosmice, Soarele, Luna etc), de simpla devenire obscură, vidată de orice conținut metafizic în afară de temporalitate (şi pe care o simbolizau prin „ape", prin „larve", prin „infern" — niveluri care nici nu participă la „existență", pentru că nu cunosc nici „forma", nici „memoria").

îmi place sensul mediteranean al *semnului,* care te obligă să te opreşti în fața neființei, obligîndu-te în acelaşi timp să vezi şi să respecți normele, limitele, formele. Acest act de *ascultare* este (sau poate fi) un act de *comandă* asupra ta însuți, asupra „vieții" din tine care încearcă să te mențină în curent, în devenire.

Semnul este pecetea care distinge ființa de neființă şi te ajută, în acelaşi timp, să te *identifici* şi tu, să^n tu însuți, nu să devii, „purtat de fluviul vital şi colectiv". Orice act de ascultare este un act de comandă, de „oprire pe loc" a fluviului amorf, subpersonal. Numai aşa se explică miracolul grec; oamenii care au văzut mai multe forme şi semne decît toți ceilalți, oamenii care s-au „oprit" în fața lor, le-au respectat, le-au „normalizat" — tocmai aceşti oameni au dobîndit cea mai deplină libertate din cîte se cunosc în Occident şi au creat cele mai multe şi mai puternice „personalități"! Barbarii şi paleoorientalii, care n-au întîlnit în drumul minții lor „formele" şi „normele", care treceau cu uşurință din *esse* în *non-esse* şi confundau eternitatea cu neantul — aceşti oameni au realizat o tristă libertate (orgiastică delirantă) şi n-au cunoscut nici-

odată personalitatea antropologică, ci numai „inspirația", obsesia şi posesiunea (divină, magică etc).

Dar tot atît de gravă este şi moartea sensurilor într-o cultură întemeiată pe semne şi limite. Cînd libertatea ajunge libertinaj şi omul caută sensul *unei forme* (normă, instituție, simbol) în niveluri joase, subumane (freudismul, pozitivismul etc.) — asistăm la o cumplită confuzie de planuri, care conduce, în cel mai bun caz, la un baroc spiritual. Sterilitatea unei bune părți din cultura occidentală contemporană se datoreşte tocmai acestei domnii prelungite a formelor moarte; iar cînd s-a încercat o nouă „interpretare" *a formelor,* ea s-a făcut căutîndu-li-se „originea" în niveluri subumane — în sex, în sînge, în celulă, în totemuri etc.

S-ar părea că timpul nostru este destul de copt ca să reînsuflețească şi să fructifice *semnele,* găsindu-le izvorul şi justificarea metafizică în alte niveluri decît cele „descoperite" de sociologie, biologie, istorism. înțelegerea aceasta nouă a *semnului* depăşeşte sterilul formalism european şi ne apără în acelaşi timp de o nouă cădere în devenirea evazivă şi subpersonală, pe care au biruit-o, între alții, vechii eleni, modelele noastre cele mai apropiate.

CUPRINS

[redacted]

Am visat întotdeauna un cititor nonconformist, care să nu se mulțumească numai cu lectura romanelor sau eseurilor mele, ci să-şi păstreze curiozitatea intactă şi pentru celelalte scrieri, mai puțin facile, se-nțelege, dar poate tot atît de semnificative.

MIRCEAELIADE

ROMANE FRAC.WKNTAT.iUM
HOOOOl-EVbvc
"HUO"0 5 41 2
ROMAT-ÎE
ISBN 973-50-0595
5"948353 00411